الدكتور أبو الوفا التفتازاني

أستاذاً للتصوف ومفكراً إسلامياً

(١٩٣٠-١٩٩٤)

بحوث عنه ودراسات مهداة إليه

كتاب تذكاري

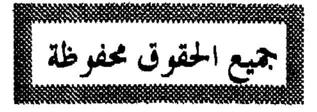
إشراف وتصدير

د. عاطف العراقي



الكتاب : أبو الوفا التفتازاني أستاذ للتصوف ومفكراً إسلامياً
(كتاب تذكاري)
إشراف وتصدير : د. عاطف العراقي

الطبعة الأولى ١٩٩٥م / ١٤١٦هـ
رقم الإيداع : ٩٥/٥٩٢٣
I.S.B.N.977-5502-14-4



الناشر : دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع

الإهداء

إلى روح الأستاذ والرائد والإنسان

والذي كانت حياته هي فكره وفكره هو حياته

إلى من آمن بالتسامح والوفاء

إلى صاحب الخلق الرفيع والروح الشفافة المضيئة

إلى روح الأستاذ الدكتور

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

نهدي هذا العمل إيماناً بريادته وتعبيراً عن الدور

الخلاق الذي أداه لأمتنا الإسلامية العربية

د. عاطف العراقي

شكر وتقدير

يتوجه المشرف على هذا المجلد التذكاري بأعمق آيات الشكر والتقدير إلى جميع المشرفين على الهيئات العلمية والثقافية داخل مصر وخارجها على ما قدموه من يد العون العلمي منذ بداية التفكير في إصدار هذا المجلد .

كما يتوجه المشرف أيضاً بالتحية الخاصة لكل الذين أسهموا في إخراج هذا العمل ، والذي يعد معبراً عن الإيمان بقيم الوفاء والمثل العليا الرفيعة وهم :

د/ زينب الخضيري	د/ سعيد مراد	د/ محمد صالح
د/ أحمد الجزار	د/ جمال المرزوقي	د/ نبيله ذكري
د/ عبد الحي قابيل	د/ مرفت عزت	د/ سيد ميهوب

د/ رجاء أحمد علي .

فلولا الجهود الصادقة والبناءة التي قاموا بها لما تم إخراج هذا المجلد على هذا المستوى الذي نعتز به ، ويقيني أن هذا الجهد من جانبهم يعد ترجمة صادقة للإيمان بأثر الأستاذ في التلميذ ، أثر الرائد في محبيه وأصدقائه وعارفي فضله .

عاطف العراقي

الدكتور أبو الوفا التفتازاني في سطور :

* هو السيد محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

* ولد في ١٤/٤/١٩٣٠م بكفر الغنيمي مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية بمصر.

* حصل على الليسانس في الآداب قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بتقدير عام " جيد جداً " مايو ١٩٥٠م ، وكان أول الخريجين .

* حصل على درجة الماجستير في نفس القسم ، بتقدير عام " جيد جداً " ، سبتمبر ١٩٥٥م .

* حصل على درجة الدكتوراه من نفس القسم بمرتبة الشرف الأولى ، سبتمبر ١٩٦١م .

* تدرج في العديد من الوظائف العلمية ومن بينها :

عمل مدرساً بمدرسة فؤاد الأول الثانوية ١٩٥٠م ، فمعيداً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ١٩٥٢م ، ومدرساً بنفس القسم ١٩٦٢م ، وأستاذ مساعداً ١٩٦٩م ، وأستاذاً للفلسفة الإسلامية والتصوف ١٩٧٤م ، ووكيلاً لكلية الآداب ١٩٧٨م ، وعميداً لكلية التربية بالفيوم ١٩٧٨م (ندباً) ، ونائباً لرئيس جامعة القاهرة لشئون فرع الفيوم وبني سويف ١٩٨١م ، وشئون الدراسات العليا والبحوث ١٩٨٤م .

* شغل عضوية العديد من الهيئات العلمية بالداخل والخارج ، وعمل أستاذاً زائراً في كثير من البلاد العربية .

* صدر قرار جمهوري في فبراير ١٩٨٣م بتعيينه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية بمصر .

* حصل على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية عام ١٩٨٦م .

* حصل على وسام (تمغة إمتياز) من الحكومة الباكستانية عام ١٩٨٩م .

* كان عضواً بمجلس الشورى .

* كان عضواً بلجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة .

* أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه .

* لسيادته العديد من المؤلفات ، تناولت الفلسفة الإسلامية بجميع فروعها ، ومعظمها يتجه إلى دراسة التصوف وعلم الكلام ، وبعضها يتجه إلى قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ، ونقد التيارات الفكرية المعاصرة من وجهة نظر الإسلام .

ومن مؤلفاته :

ابن عطاء الله السكندري وتصوفه

علم الكلام وبعض مشكلاته

مدخل إلى التصوف الإسلامي

ابن سبعين وفلسفته الصوفية

العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين

الإسلام والفكر الوجودي المعاصر

وجوب استقلالية الثقافة المصرية بين التيارات الفكرية المعاصرة

شارك في تأليف بعض الكتب التذكارية ومن بينها : المجلد التذكاري عن الفيلسوف العربية ابن رشد " إشراف الأستاذ الدكتور عاطف العراقي " .

تصدير

بقلم : د. عاطف العراقي

لا يخالجني الشك لحظة واحدة ، في أن الدور الذي أداه فقيد الأمة الإسلامية والعربية ، الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، كان دوراً حيوياً وعميقاً ، لقد قدم الدكتور التفتازاني لأمتنا العربية الإسلامية العديد من الكتب والدراسات والتي تدلنا على عمق ثقافته الروحية الإسلامية وغزارة اطلاعه ، لقد نجح في الربط بين الماضي والحاضر ، وبقدر ما كان مهتماً بالدراسات التراثية ، كان في نفس الوقت مُركزاً اهتماماته الفكرية ومشاغله الثقافية ، على تشخيص أمراض العصر ، وتقديم العلاج لهذا المرض أو ذاك ، لهذه المشكلة أو تلك من المشكلات الفكرية والاجتماعية وما أكثرها .

كان الدكتور التفتازاني أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان نبيلة وقيم خالدة سامية ، وخاصة في وقت كثر فيه أشباه الأساتذة وأشباه المثقفين ، لم يتردد في الدفاع عن القيم الإسلامية الكبرى ، كتب عن الإسلام ، ديننا الحنيف مئات الصفحات ، كان حريصاً على إبراز الدور الرائد والحيوي والذي قام به مفكرو الإسلام في الماضي والحاضر ، أدرك بثاقب نظره وذكائه الحاد العديد من الدروس التي يمكن استخلاصها من مبادىء الدين الإسلامي ، ومن أفكار مفكري الإسلام والذين آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم وكانوا كالشعلة أو المنارة التي تضيء لنا الطريق في كل زمان وكل مكان .

وإذا كان الاهتمام الرئيسي للراحل الكريم ، هو مجال التصوف من خلال ما قدمه من دراسات عن القضايا الصوفية ، وعن أعلام التصوف أمثال ابن عطاء الله السكندري وابن سبعين ، فإن اهتمامه قد شمل أيضاً العديد من المشكلات الكلامية ، والمشكلات الفلسفية ، أدرك أن العيب ليس في التراث ، بل في الفهم

الخطيء للتراث ، وكيف أنه بالإمكان استخلاص العديد من الدروس من كتابات مفكرين قدامى ، وبحيث نربط بينهما وبين الحاضر ، أي ننطلق من الماضي إلى الحاضر ، وبحيث يكون هذا الحاضر مستنداً إلى جذور في الماضي .

لقد وضع الدكتور التفتازاني في اعتباره أن دور أستاذ الجامعة لا يصح أن يكون داخل المدرجات الجامعية فحسب ، بل إن دوره كمثقف يتمثل في أن يضيف إلى البعد الأكاديمي ، بعداً آخر يتمثل في الاهتمام بقضايا دينه ، وقضايا وطنه ، وأن الإسلام الحنيف دين صالح لكل الناس في كل زمان وكل مكان .

نعم لقد أدرك ذلك تمام الإدراك ، فلم يكن دوره داخل المدرجات الجامعية ، بل عمل في العديد من المؤسسات الثقافية والدينية الفكرية ، ومن النادر أن نجد مؤسسة ثقافية إلا ويكون الدكتور التفتازاني عضواً بها ، بل إن أعماله في مجال مشيخة الطرق الصوفية تعد وحدها مجالاً للعديد من الدراسات ، نجد هذا واضحاً تماماً حتى قبل توليه رئاسة المجلس الأعلى للطرق الصوفية ، ويقيني أنه قد أرسى العديد من المبادىء الهامة والقيم الراسخة والتي سوف يذكرها الناس في المستقبل حين يتحدثون عن الطرق الصوفية ، صحيح أننا قد نختلف معه حول رأي أو أكثر من الآراء التي قال بها . نختلف معه حول تصوره لحقيقة التصوف والطرق الصوفية ، ولكن هذا الاختلاف يعد شيئاً متوقعاً وطبيعياً ، إذ أن أحكام العقل ، غير أحكام القلب والذوق والوجدان .

كان الدكتور التفتازاني مؤمناً بأهمية التسامح في حياة الأفراد وحياة الشعوب . لم تصدر عنه كلمة نابية أولفظة جارحة . كان وفياً لأساتذته غاية الوفاء ، وكم تحدث عن أساتذته بكل خير وكل تقدير ولم يكن كهؤلاء الناس الذين يقولون نحن جيل بلا أساتذة . رفض طلب أحد الدارسين للتحضير لدرجة الماجستير وقال له : لقد سبق أن سخرت من أستاذك ، ولا خير في تلميذ يسخر من أستاذه ، وستفعل معي مثل ما فعلته في أستاذك ، فقارن أيها القارىء العزيز هذا السلوك من

جانب المفكر الرائد الدكتور التفتازاني ، وبين السلوك الذي انتشر بيننا الآن للأسف الشديد حين يتطاول التلميذ على الأستاذ ، وحين يحاول القزم من الناس ، التطاول على العملاق . لقد أصبح الوفاء بيننا عملة نادرة واصبح الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان ، أصبح الناس غير الناس .

كانت حياته غاية في النشاط . لا يكل ولا يمل . عرفه الآلاف داخل مصر وخارجها من بلدان العالم العربي والعالم الغربي . نشـــر النور والضياء في كل مكان ، عن طريق دروسه ومقابلاته وإشرافه على العديد من الرسائل الجامعية ، وتوليه العديد من المناصب ويكفي أنه كان باحثاً عن الحقيقة ، باحثاً عن قيم الحق والخير والجمال طوال حياته التي عاشها (ولد في الرابع عشـــر من شهر أبريل عام ١٩٣٠ وتوفي في الثامن والعشرين من شهر يونيو عام ١٩٩٤) .

لم يقتصر على التأليف ، بل شارك في تحقيق العديد من الأعمال الهامة . لم يكتب باللغة العربية وحدها ، بل كتب أيضاً بالانجليزية . كان على علاقة وثيقه بالعديد من المفكرين الكبار داخل مصر وخارجها . قدم لأصدقائه ومحبيه العديد من الخدمات والأفضال . كان في دراساته يتميز بحس نقدي بارز ، لم تكن دراساته بجرد عرض لآراء السابقين . بل كان حريصاً على المقارنة والتحليل والموازنة بين مختلف الآراء وحتى يصل إلى الرأي السديد .

قابلته أول مرة حين كان يجلس مع أستاذه الدكتور مصطفى حلمي ، وكنت أؤدي امتحان الليسانس في مادة التصوف ، وبعد تخرجي بعدة سنوات ، استمر التعاون العلمي بيننا واستمرت الصداقة المتينة بيننا حتى يوم وفاته ، وكان خبر وفاته خبراً مؤسفاً ، وذلك أعلنت أسلاك البرق ، وفاة الدكتور التفتازاني . كانت صدمة كبرى في نفوس أصدقائه وزملائه ومحبيه ومدركي فضله .

وانطلاقاً من الاعتقاد بالدور الكبير الذي أداه فقيد العروبة والإسلام ، الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، فقد كان من الضروري السعي نحو تخليد ذكراه ، وخير تخليد

للرجل . إصدار مجلد تذكاري يكشف عن إنجازاته الفكرية والثقافية ، ومنذ اللحظات الأولى التي جاءت بعد وفاته ، كانت الاجتماعات مستمرة بين مجموعة من الزملاء والأصدقاء للإعداد لإصدار المجلد التذكاري والذي يتضمن الحديث عن الرجل وأفكاره ، كما يتضمن مجموعة من الدراسات المهداة إلى روحه ، دراسات تدور حول المجالات التي كانت موضع اهتمام الدكتور التفتازاني .

لقد بذل الزملاء والأصدقاء جهوداً مضنية ولم يترددوا في بذل كل جهد من جانبهم لتخليد ذكرى الأستاذ الإنسان (١) وإن صح تقديري ، فسوف يستقبل القراء هذا المجلد التذكاري بكل تقدير ، لقد بذل فيه المشاركون كل جهد من جانبهم ، ورأوا أن هذا يعد واجباً عليهم ، كتبت الدكتورة **زينب الخضيري** عن " *التصوف والعلم عند الدكتور التفتازاني* " ، وحلل الدكتور **سعيد مراد** موضوع " *علم الكلام والتيارات الفكرية المعاصرة من منظور الدكتور التفتازاني* " واستوحى الدكتور **محمد صالح** الآثار الكلامية للدكتور التفتازاني وكتب دراسة بعنوان " *مواقف في علم الكلام* " ، أما الدكتور **أحمد الجزار** فكان موضوع بحثه " *التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند الدكتور التفتازاني* " ويتحدث الدكتور **جمال المرزوقي** حديثاً دقيقاً ومطولاً عن " *الدكتور التفتازاني والتصوف الإيجابي* " ، واختارت الدكتورة **نبيلة زكري زكي** كتاباً للدكتور التفتازاني ، وقامت بدراسته وتحليله وهو كتاب " *الإنسان والكون في الإسلام* " .

---

(١) من الواجب علي توجيه الشكر لجميع المشاركين في هذا المجلد ، وأخص بالذكر الدكتور أحمد الجزار ، والدكتور سيد ميهوب ، والدكتور جمال المرزوقي ، لقد تابعوا العمل في كل لحظة وضحوا بالجهد والوقت ، تضحية لا تصدر إلا عن رجولة حقيقية وإدراك للوفاء ، وستظل تضحياتهم حديث الناس في مستقبل الأيام ، فشكري لهم بغير حدود .

ويجد القارىء لهذا المجلد التذكاري مجموعة من الدراسات المهداة ، يجد بحثاً **لكاتب هذه السطور** عن " *التسامح من منظور إنساني تنويري* " ، ودراسة للدكتور **عبد الحي قابيل** عن " *الجنيد والتوحيد الإرادي عند الصوفية* " وقدمت الدكتورة **مرفت عزت بالي** ، دراسة عن " *الحب الإلهي في التصوف الإسلامي ومظاهره عن صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين* " ويأبى الدكتور **جمال المرزوقي** إلا أن يقدم دراسة ثانية بالكتاب ، تحت عنوان " *حكمة الإشراق وارتباط المعرفة بالوجود عند السهروردي المقتول* " .

أما الدكتور **سيد ميهوب** فقد جعل موضوع دراسته ، " *الدلالات الذوقية للعبادات عند أبي حامد الغزالي* " ، وكتبت الدكتورة **رجاء أحمد علي** عن " *مفهوم الحرية وعلاقته بمقامي التوكل والرضا* " .

لقد كتب الزملاء والأصدقاء هذه الدراسات انطلاقاً من تقديرهم للراحل الكريم ، ولم يكونوا كهؤلاء الذين تحولوا إلى كلاب مسعورة تنهش في أقدار الرجال الأحياء منهم والأموات .

ونرجو أن يكون هذا المجلد بما يتضمنه من دراسات ، تعبيراً عن المكانة الحقيقية للرجل الذي أحب الناس ، فوجدنا أن الواجب يقتضينا أن نبادله حباً بحب ، وإذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير في اليوم الذي يوافق الذكرى الأولى لوفاته ، فإن الشك لا يخالجني في أن روحه التي صعدت إلى باريها ، سترفرف في سعادة حين تدرك أن البذور قد أثمرت ، وأن من أصدقائه وتلاميذه من أدرك ما أداه الرجل من أفعال واهتم بما أشاعه في الناس من قيم المحبة والتسامح والوفاء .

والله هو الموفق للسداد

المشاركون في الكتاب التذكاري

د. محمد عاطف العراقي	كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. زينب الخضيري	كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. سعيد مراد	كلية الآداب - جامعة الزقازيق
د. محمد صالح	كلية الآداب - جامعة المنيا
د. عبد الحي محمد قابيل	كلية الآداب - جامعة المنيا
د. أحمد محمود الجزار	كلية الآداب - جامعة المنيا
د. مرفت عزت بالي	كلية الآداب - جامعة الزقازيق
د. جمال المرزوقي	كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. سيد عبد الستار ميهوب	كلية الدراسات العربية - جامعة المنيا
د. رجاء أحمد علي	كلية الآداب - جامعة القاهرة
د. نبيلة ذكري زكي	جامعة المنيا

فهرست الكتاب

القسم الثاني :

دراسات وبحوث مهداه إليه

التصوف والعلم عند الدكتور أبو الوفا التفتازاني

بقلم د. زينب محمود الخضيري

كان أستاذنا الراحل الكريم الدكتور التفتازاني يتميز بطبيعة هادئة حكيمة لم أراه يتخلى عنها أبداً منذ أن عرفته أستاذاً للتصوف في كلية الآداب في نهاية الستينات بالرغم من تغير الظروف والأوضاع ، وإن كان أغلب من عرفه يرجع ذلك لما اكتسبه من دراسته للتصوف ولمعايشته للطرق الصوفية طوال حياته وتوليه في المرحلة الأخيرة رئاستها ، فإن البعض استطاع أن يدرك أن السبب الحقيقي وراء تلك الطبيعة التي لا تهتز ، فهما عميقاً للحياة مكنه من إدراك المشكلة والحل ، أما المشكلة فقوامها أننا أصحاب حضارة سيطرت على العالم بما يرضي الله لفترة طويلة ، وهي تلك الحضارة التي عشقها وتعمقها درساً ، ثم انزوت وسقطت في الجمود الذي انتهى إلى تخلف مهين ، وبعد أن هوت تلك الحضارة فترة قامت من كبوتها الطويلة ، وإن كان الثمن الذي دفعته وتدفعه حتى الآن هو تصارع مختلف الاتجاهات ، كما بعد عن أية محاولة لتغليب أي اتجاه على سائر الاتجاهات ، إدراكاً منه أنها جميعها نتاج للواقع الذي لا يمكن الغاؤه ، وسعى على العكس إلى رؤية سليمة تعصب هذه الاتجاهات على تباينها بعضها مع البعض الآخر بهدف جعلها كلها فعالة بناءة ، وأغلب الظن أن أستاذنا بعد أن اهتدى إلى مثل هذه الرؤية التي تجمع بين المتنافرات فتحيلها إلى وحدة أدرك أن قطبي هذه الوحدة هما أشد عناصرها تنافراً في الظاهر إلا وهما العلم والقيم الروحية ، وجعل رسالته لا التوفيق بين الاثنين إنما الجمع بينهما في وحدة أساسها التعاون ، وفكرة التعايش والتعاون مع الاختلاف ، وهي مفهوم إسلامي أصيل في اعتقادي ، هي الفكرة التي تحكمت في كل حياة أستاذنا الراحل سواء كمسلم أو كمفكر أكاديمي .

وتصور أستاذنا أن خير تعبير وتجلي للقيم الروحية الإسلامية الخالدة هو التصوف فأصبح تصورة للوحدة المنشودة أكثر أحكاماً وتحديداً .

ولهذا لم يكن غريباً أن يعني منذ بداية حياته الفكرية بالرغم من انخراطه في تخصص التصوف ، بالعلم والمنهج العلمي الذي بدأ به لأن أساس العلم هو المنهج ، كتب عام ١٩٥٨ م بحثاً أية في الدقة عن " المنهج العلمي في البحث " عرض فيه كما هو واضح من العنوان لتصوره للمنهج الصالح للبحث العلمي في أي مجال سواء في العلوم الطبيعية أو في العلوم الإنسانية ومنها العلم بالتصوف ، كان حلم أستاذنا أن يحيل دراسة التصوف إلى علم حتى نتمكن من الوقوف على حقيقته والاستفادة الحقه منه ، وفي هذا المنهج استبدل استاذنا النصوص بالاستقراء والتجارب يقول : " إذا كان البحث في مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحية فإن البحث في مجال الفلسفة وعلومها إذا اردنا أن يكون علمياً ينبغي أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ، وايراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر ، إذ النص في البحث الأدبي يحل محل التجربة في البحث العلمي " (١) وليست تلك العناية البالغة بالنصوص والتعويل عليها كل التعويل بالأمر الغريب من قبل أحد أعلام مدرسة الفلسفة الإسلامية التي أسسها الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وكان من أبنائها الراحل الدكتور / مصطفى حلمي أستاذ الدكتور التفتازاني .

ولقد طبق أستاذنا منهجه الدقيق هذا في كل دراساته ، وثمة شرط ثان للبحث حتى يكون علمياً وهو أن يتصف بالأصالة فلا يكون مجرد سرد للنصوص أو تلخيصاً لآراء السابقين ، ولقد التزم أستاذنا دائماً بهذا الشرط التزاما رائعاً فنراه لا يكتفي بتلخيص أبحاث السابقين عليه ، ومنهم قمم علمية في مجال التصوف إنما ناقش هذه الأبحاث وما فيها من آراء وكان إذا اقتنع بها قبلها ، أما إذا لم يقتنع فكان يرفضها بشجاعة الباحث الواثق من أدواته العلمية والذي لا يبغي إلا

الحقيقة ، فرفض على سبيل المثال لا الحصر تأويل ماسينيون لابن سبعين على أنه أرسطي مارق ، ورفض حكم لاتور على فلسفته بأنها لا تتعدى كونها في حقيقتها أرسطية ممتزجه بالأفلاطونية المحدثة كما رفض رأي استاذه وأستاذنا جميعاً الدكتور/ إبراهيم مدكور والذي ذهب فيه إلى أن ابن سبعين قال بالاتصال بالعقل الفعال معتمداً على سلاحة الماضي ألا وهو النصوص (٢) .

والأمر الرائع هنا أن لا الدكتور التفتازاني تراجع عن حكمه على استاذه ، ولا الدكتور مدكور تعالى وغضب من تلميذه بل كتب له تصدير هذا الكتاب الذي ينقده فيه التلميذ ، ضاربين بذلك مثلاً لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات العلمية الجادة الرفيعة بين الأستاذ وتلاميذه .

ولم يكن الأستاذ الدكتور التفتازاني يخضع كتابات الباحثين المحدثين وحدهما للنقد ، بل كان يفعل ذلك أيضاً مع المصادر القديمة نفسها . وهذا ما فعله على سبيل المثال مع مترجمي سيرة ابن سبعين القدامى الذين ذهبوا إلى أن سبعين قتل نفسه رغبه في الاتحاد بالله ، وكان حجته في ذلك ما نعرفه من أن صوفية الاتحاد كانوا يحققون هذا الاتحاد مع الله (هكذا يتصورون بالطبع) دون حاجة إلى قتل أنفسهم (٣) .

وبهذا دشن الدكتور التفتازاني تصوراً جديداً لمنهج دراسة الفلسفة بعامة والتصوف بخاصة إلا أن هذا الاستاذ الذي كرس حياته للتخصص الذي عشقه لم تغب عنه خصوصية هذا المجال التي تفرض على الباحث فضلا عن كل القواعد المنهجية السابقة قاعدة خاصة به وحده ألا وهي معايشة التجربة الصوفية ، يقول : " وفي رأينا أن الباحث لكي يحكم على هذا النوع من الحالات الصوفية حكماً علمياً فلابد له أن يقوم بتجربته " ، كما أن دارس التصوف لابد وأن يكون :" لديه استعداد معين لتذوقة " . ومن هذا المنطلق رفض التعويل على منهج المماثلة الذي يستخدمة بعض الدارسين الذين لم يتبينوا خصوصية التصوف (٤) .

وليدعم مفهوم المنهج العلمي سعى وهو في أوج نضجه الفكري إلى تبين منهج متكامل في البحث في الكون في القرآن نفسه ، وعنده أن هذا المنهج يتكون من خطوتين أولاهما هي طرح التقليد لتحرير الفكر الإنساني من القيود ومن الموروث ، وتذكرنا هذه الخطوة بمثيلتها عند رائد الفكر المصري الحديث الشيخ محمد عبده ، أما الخطوة الثانية فتتمثل في اصطناع الاستدلالين القياسي والاستقرائي (٥) .

ولأنه يعرف أن في أمتنا خير سند لأية فكرة هو الدين فقد اجتهد استاذنا في اثبات أن الإسلام يدعو إلى العلم ، بل هو يعتبره من قيمه الأساسية يقول : " فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس منه لأنه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل (٦) .

وجعل أستاذنا شأنه في هذا شأن كثير من الفلاسفة والمتكلمين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين أم يهوداً ، جعل العلم أداة لتحقيق الإيمان " الصحيح " ولذا علينا السعي إليه ، ونقول الإيمان الصحيح لأن أستاذنا فرق بين نوعين من الإيمان أحدهما وهو الصحيح لكونه مواكباً للحظة التاريخية التي نعيشها وبالتالي يساهم في اثرائها وهديها ، والآخر هو الإيمان التقليدي الذي لم يعد صالحاً لأنه لا يتناسب مع العصر ، الإيمان يلعب دوراً برجماتياً حقيقياً في حياة المسلمين لأن الإسلام جاء لينظم حياة البشر بحيث تكون أفضل ، ولهذا لابد أن يكون الإيمان العصري الصحيح هو غايتنا وآملنا وهذا الإيمان لا يتحقق إلا بفضل العلم يقول " على أن الإنسان لا ينبغي أن يقف عند المرحلة الأولى وهي مرحلة العلم بما فيها من التزام بالموضوعية والاعتماد على التجربة الحسية واخضاع الظواهر للقياس الكمي في البحث العلمي بل عليه أن يرتقي إلى المرحلة الثانية وهي الإيمان وذلك إذا أراد أن يحقق إنسانيته وأن يجعل لحياته معنى ، إن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح لا الإيمان التقليدي (٧) .

ولأن أستاذنا كان واعياً بما يدور في مجتمعه ، بل وفي كل حضارته وأمته كلها ، أدرك أن عليه الدفاع عن العلم المنوط به هذا الدور الجليل الذي تصوره له حتى ينفي عنه تلك الصورة المنفردة التي يصوره بها البعض ، من أجل هذا بذل جهوداً متصلة للدفاع عنه ولتقديمه بصورة لائقة ، حتى يقبل الناس عليه ويتقبلونه باعتباره وسيلة التقدم الوحيدة للإنسان في عصرنا الحالي وفي العصور اللاحقة ، وجاء دفاعه أية في البراعة ومحققاً للهدف الذي كرس حياته لتحقيقه وبنى دفاعه على فكرة أية في الذكاء والطرافة ألا وهي أن قوام العلم هو الأخلاق ، فمن منا يستطيع أن يرفض نشاطاً قوامه الأخلاق ؟

يقول : " العلم ... في أساسه خلق ... فالعلم يكتسب معلوماته وفق آداب معينة وهو ما يعرف بقواعد المنهج ... وهو بهذا الاعتبار قيمة من القيم إذا آمن بها المجتمع كأسلوب في الحياة ، فإن هذا المجتمع يحقق تقدمه الحضاري المنشود ، وإذا لم يؤمن بها أصبح أفراده فريسة للأوهام والخرافات " (٨) .

ولم يجعل أستاذنا مصدر الأخلاق هو العقل كما يفعل كثير من المفكرين المحدثين بل جعله وهذا طبيعي وهو المسلم الدارس لعقيدته المتعمق لحقيقتها ، هو الدين أو بمعنى أدق هو التصوف ، ويدفعنا هذا الموقف إلى التساؤل عما إذا كان أستاذنا مجرد استاذ فلسفة متخصص في التصوف أم كان مصلحاً إسلامياً اتخذ من التصوف وسيلة للإصلاح الأمر الذي كان يؤهله له كونه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية ، يقول : " ومن الخطأ في رأينا أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذي يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمناً بالله ومتخلقاً بكل خلق رفيع ؟ ألا يكون هذا ضماناً لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مسارة الطبيعي وهو نفع الإنسان (٩) .

وحتى ينفي أستاذنا عن العلم تهمة كونه إحدى قنوات الاغتراب عن الذات والهوية الأصيلة في عصرنا الحديث طرح تلك القضية الشهيرة أو تلك المشكلة التي

يطلق عليها اسم " الغزو الثقافي " . وتبين له أن الناس في مجتمعنا ينقسمون بإزاء هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام فمنهم من يستسلم للجديد الوافد ويقلده دون فحص أو تمحيص أو نقد أو تفكير حر ، ومنهم من يدير ضهره للمشكلة برمتها بدعوى أنه لا وقت عنده ـ لمثل هذه الأمور ومنهم من يحيا تلك المشكلة ويعانيها معاناه حقيقية بهدف العثور على حل لها (١٠) ، وكان هو أحد أبناء الفريق الثالث ، واهتدى إلى أن حل هذه المشكلة هو التوفيق بين قيمنا الروحية وبين الوافد من خارج آمتنا بعد اخضاعه للنقد والتمحيص والانتقاء .

فمما لا شك فيه أننا نعيش في عصر الصراع بين المذاهب والأفكار ، ومن هذه المذاهب والأفكار ما هو مادي لا يتفق وهوية الإنسان الحقه عصر اهتزت فيه القيم الخلقية والروحية اهتزازاً شديداً ولذا فقد أصبح لا غنى عن التصوف من حيث هو تخلق وسلوك أي من حيث هو شيء ضروري " لإحداث التوازن بالنسبة لإنسان العصر " فهو يمده بالقيم الروحية التي دعا إليها الإسلام ، والتي يجب أن يتسلح بها في مواجهة الحاد العصر (١١) ولا عجب في هذا فالتصوف هو " روح الإسلام " (١٢) .

الجمع بين التصوف والعلم يحل أزمة المسلم المعاصر ، فالتصوف من شأنه ربطة بجذورة وتراثه وقيمة وأن يحفظ له هويته ، بينما يحقق له العلم التقدم الحضاري هذا الجمع يجعل المسلم يشعر أنه إذا كان قد تخلف عن الركب بعض الوقت فإنه قادر على المضي قدماً إلى الأمام ليلحق بمن سبقوه (١٣) ، والتصوف هو الذي يحول دون تقليده للوافد تقليداً أعمى كما يحفظ له استقلاليته الفكرية ؟

وكان من اليسير على استاذنا بعد أن تبين أن التراث الإسلامي هو الذي ينبغي أن نعول عليه في تصدينا للغزو الثقافي أن يعني بالتراث عناية بالغة فدرس بعض شخصياته الصوفية مثل ابن عطاء الله السكندري وابن سبعين ، كما حقق بعضاً من كتاباته مثل الكون والفساد لابن رشد وأحد أجزاء المغني للقاضي عبد الجبار ،

إن دراسة التراث من شأنها جعلنا " اكثر تفهما لماضينا ، وأكثر وعينا بقيمة وبآصالة ذلك التراث ، واستلهام تراثنا الفكري من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا وفي مستقبلنا على السواء " (١٤) ، ومن الملاحظ أن أستاذنا لم يكن يعني بالتراث استسلاماً للماضي بل لتحقيق صالح الأمة في الحاضر والمستقبل ، فما يعنيه هو هذا الاستخدام البرجماتي للتراث .

وكما دافع عن العلم اجتهد في تقديم صورة رفيعة للعقل أداة تحقيق العلم العظمي ، ولقد قدم استاذنا العقل على أنه النعمه الإلهية العظمى التي من بها على الإنسان ، وعلى أنه خير دليل على تكريم الخالق لعبده ، لقد منح الله العقل للإنسان ليدرك به اسرار الكون وليرتب بفضلة " أمور معاشة في هذه الدنيا على أفضل وجه وهذا العقل هوالأمانة التي يذكر القرآن أن الإنسان قد حملها (١٥) ، بدون العقل إذن لن يتمكن الإنسان من تحقيق رسالته على الأرض وليدعم استاذنا رأية هذا يستحضر التراث الفلسفي الذي يخبرنا أن بعض علماء العقائد سواء أكانوا من المعتزلة أو الاشاعرة ذهبوا إلى حد القول " أن الاستدلال العقلي من الأصول المقررة في الإسلام إذ هو وسيلتنا للإستدلال على وجود الله ويذكر قول ابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل " : " لا يكون مسلماً إلا من استدل " (١٦) ، ولا غنى لثقة الإنسان بنفسه وهو يستخدم عقله أي أن عليه أن يؤمن بقدرته على إدراك الظواهر المحيطة به ، وعلى سبرغور أسراره ، وتاريخ الإنسان وانجازاته يعطيه الحق في تلك الثقة ، وهذا التاريخ وما يحتويه من تطور هائل في الإمكانيات خير دليل على أن الله قد منحة " من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر " وبنزعته المتفائله المبنية على الثقة في كرم الله يؤمد استاذنا " ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور " (١٧) .

وكما دافع عن العلم لأن البعض يكيل له الاتهامات دافع أيضاً عن التصوف الذي لم ينج من الاتهامات ، وذلك حتى يضمن نجاح خطته المتمثلة في الربط بين هذين العنصرين .

وتمسك هو بصدد هذا بالأمانة والموضوعية وأول ما نفاه عنه اتهامه بكونه ليس إسلامي الأصل بل تمتد جذوره لحضارات أخرى من هندية وفارسية ويونانية ومسيحية وأرجع هذه التهمة إلى كونها أحكام عامة نقلها بعض الباحثين عن بعض المستشرقين وحارب بها البعض الآخر الإصلاح الديني الحق المرتكز على التصوف ، والتصوف عنده إسلامي النشأة هذا أمر لا جدال فيه ، وربما يكون الأمر قد التبس على من يقولون بغير ذلك لأن كل الديانات والفلسفات والحضارات تنتج تصوف وإن اختلفت أشكاله بالطبع باختلاف إطاره المرجعي والمناخي الذي نشأ فيه ، فلما وجدوا تصوفاً في الإسلام ارجعوه وفقاً لمقولة التأثير والتأثر إلى جهود سابقة ن ولقد انتجت الحضارة الإسلامية في رأي استاذنا التفتازاني نوعين من التصوف أحدهما مقبول والآخر مدان ، أما المقبول فهو التصوف الإسلامي الحق السني والمرتبط أشد الارتباط بالكتاب والسنة وبما قام عليهما من علم كلام وفقه ، وهو ذلك التصوف الذي يعول عليه كمصدر للقيم الروحية (١٨) ، أما النوع الثاني من التصوف وهوالمدان فهو ذلك الذي يشتمل على آراء بها الكثير من الشطح والشطط من قبيل القول بالاتحاد وبالحلول ، والناس بفطرتها وحسها السليم تميل إلى هذا النوع فمن الملاحظ أن متفلسفي الصوفية عندما حاولوا تأسيس طرق فشلوا لما أثير حول عقيدة مؤسسيها من شبهات ومن هذه الطرق الأكبرية التي أسسها ابن عربي (١٩) .

ومن الجدير بالذكر أن د.التفتازاني كمتخصص درس الاتجاهين دراسة موضوعية فدرس ابن سبعين كما درس ابن عطاء الله السكندري .

أما ثاني التهم التي توجه للتصوف والتي تصدى استاذنا لتقويضها فهي كونه هروباً من الحياة ومن المشاركة فيها ، فذهب إلى أن التصوف الحق الذي سبق لنا الإشارة إليه هو على العكس من ذلك تماماً إيجابي فهو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية (٢٠) .

وهو بهذا يكون " منهجاً كاملاً في الحياة " والمتصوف الحق هو الذي يستعين بحياة التعبد " على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح " والتصوف بهذا المعنى " فلسفة إيجابية " (٢١) .

وكان عليه أيضاً أن يثبت تمايز الزهد في التصوف الإسلامي عن مثيله في تصوف الأديان الآخرى لما يتهم به هذا النوع الأخير من تهم من شأنها التخوف منه ومن التصوف الذي انتجه يقول عنه أنه " ليس رهبانية أو انقطاعاً عن الدنيا " إنما هو يجعل لصاحبه نظرة خاصة للحياة الدنيا التي عليه أن يعمل فيها ويكد دون أن " يجعل لها سلطاناً على قلبه ، فمن شأن الزهد تحقيق حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته " (٢٢) .

ويبرز أستاذنا التفتازاني بعض مبادىء التصوف الإيجابية والتي تحقق تقدم وارتقاء المجتمع دفاعاً عنه ولتخليصه من تهمة دفع أبنائه إلى السلبية واللامبالاة والعزوف عن المشاركة الإيجابية في الحياة ، وجعل على رأس هذه المبادىء محاسبة الإنسان لنفسه التي تتيح له تصحيح أخطائه وتكميل نفسه بالفضائل (٢٣) .

وأدرك استاذنا الذي عرف حقيقة العلم وشروطه أنه لا قيام لعلم إلا إذا توفرت دعامته الأساسية ألا وهي الإيمان بأن القوانين تتحكم في كل الوجود سواء أكان طبيعياً أم إنسانياً ، فالعلم هو العلم بالقوانين المتحكمة في الظواهر ووجد أستاذنا في القرآن الكريم من الآيات ما يدعم كون القوانين متحكمة في الظواهر تماماً كما فعل من قبل الشيخ محمد عبده في تفسيره للقرآن ، يقول استاذنا " وينبه القرآن إلى أن النظام الكوني مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل إليه بالاستقراء

العلمي القائم علـى المشـاهدة الحسـية " . والقوانـين عنـده لا تتحكـم فحسـب في الظواهر الطبيعية بل كذلك في الحياة الاجتماعية ويمكننا الوقوف عليهـا بالاسـتقراء التاريخي (٢٤) .

وإذا ما تعارضت " الحقائق " العلمية مع ما جاء في النـص الديني يلجـأ استاذنا بجرأة شديدة للسلاح الماضي الذي استخدمه من قبل المفكرون المسـلمون ألا وهـو التأويل ، وكان اشد تأويلاته جرأة ذلك الـذي قـال بـه وهـو بصـدد قضيـة أصـل الإنسان هل خلق أدم في الجنة أم تطور علـى الأرض ، ويفسـر مـا جـاء في سـورة نوح ﴿ **وقد خلقكم أطواراً** ﴾ بأن التطور الـذي تشـير إليـه هـذه الآيـة يتعلـق في حقيقة الأمر بالإنسان " من حيث هو كائن مادي لا من حيث هو كائن روحـي " فمن حيث هو كائن مادي نشأ الإنسان على الأرض وتطور ، أما مـن حيـث هـو كائن روحي فقد " كان له وجود روحي سابق في عالم آخر .. وإن كنا لا ندري كيفيات هذا الوجود " (٢٥) ، والمشكلة إذن مرجعهـا في حقيقـة الأمـر إلى جهلنـا وقصورنا العقلي الذين قد نتغلب عليها يوماً .

فالدكتور التفتازاني الذي لا حدود لثقته في العقل الذي أنعم به الله على الإنسان بوحي بأن ما نجهله اليوم قد نعرفه غـداً : " وفي رأينـا أنـه لا يـزال وراء النصـوص الدينية المتعلقة بخلق الإنسان من الأسرار ما لا نعلم " (٢٦) .

إلا أن أستاذنا لما له من بصيره رأى أنه من الخطر فتح التأويل على مصراعيـه لأن نتائج العلم التي نتأول من أجل اثبات صحتها ليست يقينية بل هي احتمالية ، ولـو كانت مطلقة لما نفى اللاحق منها بعض السابق ولما تغير العلم كما حدث ويحـدث ولما تقدم .

كما أنه حذر من الآفة التي تصيب عقول البعض وخاصة في أيامنا هذه ألا وهـي البحث في النص الديني عن أصل النظريات العلمية الحديثة ، ولذلـك حـرص علـى نفي أن يكون القرآن الكريم كتاباً علمياً مؤكداً أنه ليس كتاب علم يسـتدل علـى

نظريات في علـوم الكـون ، وأن مـا جـاء في الكتـاب الكريـم عـن الكـون وشـأنه وتطوره مجرد حقائق عامة مجملة ، وأن الكشف عـن تفاصيلهـا مـن شـأن العلـم ، بنتهي إلى أنه ليس من شأن الدين تفسير الظواهر الكونية وأن ما يفعله القـرآن هـو ايقاظ العقل من سباته ليتفهـم هـذه الظواهـر ويفسـرها التفسـير العلمـي الصحيـح فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام هذا العقـل السبيـل إلى التوصـل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه (٢٧) .

دور الدين إذن هـو ارشـادنا وهدايتنـا وتنبيهنـا أمـا العلـم فهـو كسـب الإنسـان ورسالته وأداته الأولى لتحقيق رسالته .

رحم الله أستاذنا الراحل الكريم الأستاذ الدكتور / أبو الوفا التفتازاني الـذي مـا عرف عقله إلا النزاهـة ، ومـا عـرف قلبـه إلا الخير ومـا ارتبـط بـأحد إلا بـالمودة الصافية ، والذي آمن بتفاؤل شديد بمستقبل أجمل للإنسان ولذا أسوق هـذا النـص في ختام مقالي لأنه خير مصـور لحقيقـة الاسـتاذ العـالم الشيـخ الإنسـان " ستنشـأ فلسفات جديدة ، ولكنها ستحتاج إلى مجهودات غير عادية تبذل ... وأي فلسـفة نظرية مستقبلة لا تستند إلى وقائع العلم منظوراً إليهـا نظـرة كليـة شـاملة لـن تجد قبولاً ومن المتوقع أن يتناول المفكرون مستقبلاً قضايا لم يكن يهتم الناس بها كثيراً من قبل ... فإن الجيل المعاصر والأجيال التـي ستليه ستوجه اهتمامهـا إلى الكـون الخارجي وسيتساءل في حدوده وأبعاده وإمكان وجود كائنات أخرى فيه ... هـل الفضاء الخارجي يتناهى أو لا يتناهى (٢٨) .

الهوامش

١- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : المنهج العلمي في البحث ، ضمن " صور من الأدب الحديث للأستاذ محمد عبد المعم خفاجي ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٣٦ .

٢- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٣م ، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ .

٣- نفس المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

٤- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلام طبعة ثالثة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٨ ، ص ١١ .

٥- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢٦ .

٦- نفس المرجع السابق ، ص ١١ .

٧- نفس المرجع السابق ، ص٤١ .

٨- نفس المرجع السابق ، ص ٢١ .

٩- نفس المرجع السابق ، ص ٩٦ ، ٩٧ .

١٠- نفس المرجع السابق ، ص ١١ .

١١- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي .

١٢- نفس المرجع السابق ، ص ١٦ .

١٣- الإنسان والكون ، ص٩ .

١٤- أ.د. أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨ ، ص "ح المقدمة " .

١٥- الإنسان والكون ، ص٧٢ .

١٦- نفس المرجع السابق ، ص٣٩ .

١٧- نفس المرجع السابق ، ص٧٣ .

١٨- مدخل إلى التصوف الإسلام : المقدمة ، ص٣ .

١٩- ابن سبعين : ص١٩ .

٢٠- مدخل إلى التصوف ، ص "ج المقدمة " .

٢١- الإنسان والكون : ص٨٨ .

٢٢- مدخل إلى التصوف ، ص ٥٩ - ٦٠ .

٢٣- نفس المرجع السابق ، ص " ج المقدمة " .

٢٤- الإنسان والكون ، ص ٣٧ .

٢٥- نفس المرجع السابق ، ص٦٨ .

٢٦- نفس المرجع السابق ، ص٧١ .

٢٧- نفس المرجع السابق ، ص٤٥ .

٢٨- نفس المرجع السابق ، ص١٦ .

علم الكلام والتيارات الفكرية المعاصرة
رؤية كلامية للدكتور أبو الوفا التفتازاني

بقلم : د. سعيد مراد

أولاً : تمهيد :

لقد ذاع صيت الدكتور أبو الوفا التفتازاني في الأوساط الفكرية والفلسفية بكونه واحداً من أبرز المشتغلين بالدراسات الصوفية ، ذلك أن دراساته العليا في مجالي الماجستير والدكتوراه حول موضوع التصوف من خلال تناوله بالدراسة والبحث شخصيتين لهما في مجال السلوك الصوفي والمعرفة الصوفية مكانة بارزة ومرموقة وهما ابن عطاء الله السكندري صاحب كتاب الحكم ، والذي قال الدكتور التفتازاني في مقدمة بحثه المنشور لأول مرة " ابن عطاء الله وتصوفه " " لقد دفعني لنشر هذا البحث حب المساهمة من جانبي في تعريف المهتمين بالفكر الإسلامي بناحية طريفة جذابة منه وأعني بها التصوف الإسلامي ، وذلك على نحو يربط ماضينا بحاضرنا ، ويبرز ما في تراثنا الإسلامي من جوانب روحية سامية لم يعن بها الباحثون العناية اللائقة بها ، ولم يدرك الناس مالها من أهمية وخطر في تاريخ الحضارة الإنسانية ، وما قد يكون لها من فائدة في توجيه حياتنا وسلوكنا نحو مثل أخلاقية عليا " (١) .

ومن الجدير بالذكر أن الدكتور التفتازاني كان مهموماً في دراسته بضرورة الربط بين القديم والجديد وتوظيف التراث الإسلامي في خدمة قضايا العصر ، وهذا واضح في الاقتباس المتقدم ، أما بحثه الثاني فكان يتناول بالدراسة والتحليل شخصية جمعت بين الرؤية الصوفية الذوقية ، وبين الفلسفة ، شخصية أثارت الكثير من الحوار والجدل هي شخصية ابن سبعين ، الذي نشر بحثه

وموضوعه " ابـن سـبعين وفلسـفته الصوفيـة " مؤكـداً علـى أهميـة هـذه الدراسـة والهدف منها قائلاً :" وبدافع من الرغبة في العناية بتراثنا الإسلامي ، والقيام ببعض ما يجب علينا نحو دراسة شخصياته الهامة التي لا تزال مهملة ، أقدمنا علـى جعـل ابن سبعين موضوعاً لبحثنا ، وكان أمامنا حين أقدمنا على كتابته هدفان :

الأول : الكشف عن تاريخ حياة ابـن سـبعين وأسـرته ونشـأته وبيئتـه واسـاتذته ومشاركته في الحركة الفلسـفية والتصوفيـة في عصـره وثقافتـه وأثـر ذلـك كلـه في مذهبه .

والثاني : الإبانة عن مذهبه الفلسفي الصوفي بإبرازه في صـورة متكاملـة الأجـزاء ومتصفة بالموضوعية ، ويتبين من خلالها إلى أي حد اتسم هـذا المذهـب بالاصالـة والابتكار " (٢) .

والذي لا شك فيه أن مثل هذا المنهج في الدراسة والبحث من أبرز المناهج الـذي يجمع بين الذاتية والموضوعية في تناسق يدعم النسق الفلسفي في العرض والتحليل ، أما عن كتابه " مدخل إلى التصوف " والذي يعد بحق من أهم الدراسات الصوفيـة المعاصرة ، فيقول في مقدمته : " وليس التصوف هروباً من واقع الحياة كمـا يقـول خصومه ، وإنما هو محاولة مـن الإنسـان للتسـلح بقيـم روحيـة جديـدة تعينـه علـى مواجهة الحياة المادية وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشـكلاتها ، وبهذا المفهوم يصبح التصوف إيجابيـاً لا سـلبياً ، مـا دام يربـط بـين حيـاة الإنسـان ومجتمعه " (٣) .

وجهود الدكتور التفتازاني البحثية في مجـال التصـوف أكثر مـن أن تحصـى وقـد تشير إليها دراسات أخـرى في هـذا الكتـاب ، فـإذا مـا أضفنـا إلى هـذه البحـوث والدراسات الصوفية نشأته في بيئة اتخذت من التصوف طريقاً ومنهجـاً فوالـده هـو الشيخ العارف بالله السيد محمد الغنيمي التفتازاني شيخ السادة الغنيميـة الصوفيـة ، والذي ورث منه صاحبنا أحوال القوم ومواجيدهم حتـى وصـل إلى منصـب شيخ

مشايخ الطرق الصوفية في جمهورية مصر العربية أدركنا الأسباب والعوامل التي أدت إلى شهرته وذيوع صيته في مجال التصوف ، ولكن والحق يقال لم يتوقف نشاط الدكتور التفتازاني العلمي على مجال التصوف الإسلامي بل تخطاه إلى كل مجالات الفلسفة وعصورها المختلفة وسنبرز في هذا البحث جهوده في مجال الدراسات الكلامية ، وهو مجال خصب يتصل بجانب هام من جوانب الحياة الفكرية الإسلامية خاصة في مجال العقيدة فالصوفي لا يبني طريقته ومنهجه الذوقي العرفاني إلا على أساس عقيدي وعلى ذلك نجد أن هناك من الصوفية من ينتسب إلى فرقة كلامية كالقشيري والغزالي ومن قبلهما المحاسبي وغيرهم كثير .

وتأتي جهود الدكتور التفتازاني في مجال الدراسات الكلامية لتكشف عن عقل مستنير ورؤية واضحة وصادقة في معالجة قضايا علم الكلام ومشكلاته في ضوء العصر ، وهذا ما نقرأه من خلال كتاباته ، ففي مقدمة كتابه " علم الكلام وبعض مشكلاته " ، يقول :" ومنهجنا في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك التي عرضنا لها إلى أصلها من الكتاب والسنة ، ثم نمضي معها في أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها ، ومع مراعاة التطور التاريخي لها داخل الفرقة الواحدة ، وبالإبانة عن أوجه تأثر المفكرين فيها بعناصر أجنبية إن وجد هذا التأثير " (٤) ، ويعد هذا المنهج القائم على التأصيل والبحث عن جذور المشكلات وأبعادها والمقارنة الدقيقة بين رأي وآخر من أكثر المناهج صلاحية لدراسة المشكلات الكلامية ، وهو في ذات الوقت يكشف عن شخصية الباحث وعمق ثقافته وقدرته على إضفاء جو من الحيوية والابتكار على بحوثه ودراساته .

ثانياً : لماذا علم الكلام ؟

يأتي اهتمـام الدكتـور التفتـازاني بعلـم الكـلام على نفـس الدرجـة في دراسـاته الصوفية ، ذلك أنه مفكر مسلم اتخذ من العلوم الإسلامية منطلقاً لدعوته إلى ضبط السلوك وتربية الضمير وإعلاء شأن الأخلاق والحرص على الاستقامة ، فالإسلام قد أتى " بجملة من الأحكام الشرعية بعضهـا يتعلـق بالاعتقاديـات وبعضهـا يتعلـق بالعمليات مـن العـادات والمعـاملات ، واعتبرت الأحكـام الشـرعية الاعتقاديـة - كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره - أصولاً ، والأحكام الشرعية العمليـة على اختلافهـا - كـالصلاة والصـوم والزكـاة والحـج والجهاد والزروع - فروعاً (٥) ولما كان علم الكلام هو العلم الباحث في الأحكـام الاعتقادية وعلـم الفقه هو البـاحث في الأحكـام العمليـة علـى اختلافهـا فإنـه علـى المسلم الفاهم الصادق أن يجمع بين أصول الأحكام الاعتقادية والأحكام الشرعية ، إذ أن الإسلام عقيدة وشريعة ، إيمان راسخ وعمل بالشرع متواصل .

وجـب علـى علمـاء الإسـلام التـأكيد علـى ضـرورة الاعتصـام بمنهـج الإســلام الصحيح وجوهــره الصـافي ، صحيـح أن العلـوم الإسلاميـة ، نفصـل بعضهـا عـن البعض الآخر لكـن ذلـك وجـد نتيجـة التخصـص العلمـي الدقيـق الـذي ظهـر في الإسلام في وقت متأخر ، ويرى الدكتور التفتازاني أن هذا التمييز بين علـم وعلـم تمييز اعتبـاري حيـث يقـول : " وفي رأينـا أن التمييز في علـوم الكـلام والفقـــه والتصوف ، اعتباري محـض ، إذ يمكـن أن تنـدرج جميعهـا تحت اسـم واحـد هـو الشريعة ، فعلم الفقـه مسـتند إلى علـم الكـلام استناد الفـرع إلى الأصـل ، وعلـم التصوف مســـتند إلى علمي الكلام والفقه ، إذ لابد للصـوفي علـى الحقيقـة مـن علـم كـامل بالكتـاب والسـنة لكـي يصحـح اعتقـاده وعباداتـه ومعاملاتــه علـى اخـتلافها " (٦) . وهنا تتحدد أهمية دراسة علم الكلام ، فإذا ما أضفنـا إلى ذلـك تأكيد الدكتور التفتازاني على أهمية التقريب بين المذاهـب الإسـلامية عمـلاً علـى

وحدة الأمة وترابطها ، وهذا ما حرص على القيام به عند دراسته لبعض مشكلات علم الكلام إذ يقول : " ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الإثنى عشرية ، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر " (٧) ، ومن أمثلة هذا التقارب موقف الفريقين أهل السنة والشعية الإثنى عشرية من مشكلة الإمامة ، يوضح الدكتور التفتازاني ذلك ، فيقول : " ولننظر في أول مسألة تتعلق بالإمامة ، وهي قول الشيعة إنها بالنص والتعيين ، وقول أهل السنة إنها بالاتفاق والاختيار ، فنجد أن مسألة الإمامة كلها عند أهل السنة خارجة عن نطاق العقائد الإيمانية ، لأنها من مسائل الفروع ، وعلى ذلك فالقول بالنص فيها لا تعلق له بكفر ولا بإيمان ، ولا يكون القائل به مبتدعاً بل يجب النظر إليه على أنه بمثابة مجتهد في الأحكام " (٨) ومن الواضح أن هذا الموقف من جانب أهل السنة يؤدي إلى كثير من التوافق وعدم التنافر والتنازع إذ فيه من السماحة وسعة الأفق ما يوحد ولا يفرق ، يضاف إلى ذلك أن الشيعة أنفسهم لم يبدعوا الذين لا يذهبون مذهبهم في الإمامة يدل عليه قول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء وهذا نصه : "..فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه فهو عندهم (عند الشيعة الإمامية الإثنى عشرية) مؤمن بالمعنى الأخص ، وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة (وهي التوحيد والنبوة والمعاد والعمل بدعائم الإسلام ، وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد) فهو مسلم بالمعنى الأعم ، تترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك ، لا أنه بعدم بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً " (٩) ، ولا يخفى ما في ذلك من اعتدال على غير عادة بعض الفرق من تكفير المخالفين ، بهذا المنهج حاول الدكتور التفتازاني في كثير من المواضع بيان مدى تقارب المذاهب الاعتقادية بين الفرق الإسلامية ، وهذا من وجهة نظره

من أهم أهداف علم الكلام ، خاصة في عصرنا الذي نعيش فيه ، وأهمية الدراسات الكلامية عند الدكتور التفتازاني لا تتوقف عند هذا الحد بل تتخطاه إلى ضرورة إلقاء الأضواء المختلفة على نواحي التراث الإسلامي ، لما في ذلك من فوائد تعود على المجتمع المعاصر ، يقول في ذلك : " ونحن نؤمن بعد هذا بأن إلقاء الأضواء على مختلف نواحي التراث الإسلامي يحقق للمجتمع فوائد شتى في هذا العصر ، فهو يجعلنا أكثر تفهماً لماضينا ، وأكثر وعياً بقيمة وأصالة ذلك التراث واستلهام تراثنا الفكري من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء ، خصوصاً ما كان منه متعلقاً بالعقائد والأخلاق والتهذيب الروحي للأفراد ، فهذا كله لا جدوى من استعارة نظرياته من الخارج وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية ، وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات " (١٠) تلك هي الدوافع الحقيقية التي دفعت الدكتور التفتازاني للبحث والدراسة في مسائل علم الكلام ومشكلاته ، وهو يجعل من دراساته هدفاً لمواجهة قضايا العصر ومشكلاته المثارة على ساحة الفكر خاصة ونحن مطالبون بالحفاظ على عقيدتنا وهويتنا الثقافية والحضارية .

ثالثاً : علم الكلام وقضايا العصر :

إن الدفاع عن العقيدة والحفاظ عليها نقية صافية من أهم الواجبات ، بل من أول الفرائض التي تلزم أهل الفكر خاصة وأصحاب الدعوات الإصلاحية بعامة فالمتغيرات الحضارية يجب أن لا تثني العزائم عن البحث في الجذور وتنميتها وتنقيتها كي تنبت نباتاً طيباً وتثمر ثماراً أكثر نضجاً في حياة المسلم المعاصر ... فالعصر القائم على العلم ووحدة المعرفة يفرض علينا أن نساير منجزاته

بشرط أن لا يكون ذلك على حساب المنابع الأولى التي يستقي منها المسلم معالم شخصيته .

وإذا كان المعتزلة في القديم قد كان جل اهتمامهم الدفاع عن العقيدة ضد القعائد المخالفة على أساس من منهج عقلي يدعو إلى الإعجاب ... فإننا اليوم في حاجة إلى مثل هذا المنهج الذي نجح بدرجة كبيرة في إثراء الحياة العقلية خلال القرون الخمسة الأولى من التقويم الهجري مما دفع الدكتور التفتازاني إلى القول : " كان للمعتزلة في الإسلام أثر لا ينكر في الدفاع عن عقائده ضد العقائد المخالفة لها على أساس من منهج عقلي يدعو إلى الإعجاب . وكان لهم دور كبير في تنشيط المباحث العقلية عند المسلمين بوجه عام ، فهم قد خاضوا في مباحث الإلهيات والطبيعيات والمنطق والأخلاق مستفيدين من التراث الفلسفي اليوناني ، وهي مباحث لم تكن معروفة للمسلمين من قبل ، فشجعوا طائفة من علماء المسلمين على المضي في دراسة الفلسفة والتعمق فيها ، فكانوا رواداً بهذا المعنى لمن جاء بعدهم ... ونحن نرى أن النزعة العقلية التي ميزت المعتزلة عن غيرهم ليست بعيدة عن روح الإسلام " (١١) .

وهنا يطرح السؤال نفسه هل يمكن إحياء المنهج الاعتزالي في حياتنا المعاصرة ؟ لقد اتصل المعتزلة بغيرهم ، ولم يتحرجوا في الأخذ عن الثقافات الأخرى ، بل إنهم قد انطلقوا يبحثون في كل مجالات البحث الفلسفي مستهدفين أولاً وقبل كل شيء مواجهة قضايا عصرهم متسلحين بالمنهج الذي يحقق التفوق على الخصوم وإبطال دعاوي المخالفين ... وللأسف الشديد فنحن اليوم أكثر تخلفاً عن العصر الذي ظهر فيه الاعتزال ، حيث نجد من يرفض الاتصال بأصحاب الثقافات الأخرى ، ويجعل الاستفادة من مناهجهم وعلومهم ضرباً من الكفر والضلال ، وهذا ما نسعى لمواجهته ، وما حرص على تقويضه الدكتور التفتازاني ، وهذا ما أكده في أكثر من موضع وفي أكثر من مؤتمر ، ومن أقواله في ذلك : " ... كما

استفادت - الحضارة العربية الإسلامية - من حركة الترجمة في العصر العباسي ، فهي قد أعطت للغرب خلاصة فكرها وعلومها في العصر الوسيط ، وفي أوائل النهضة الأوروبية من خلال حركة الترجمة للكتب الفلسفية والعلمية والعربية في أوروبا " (١٢) وذلك يمثل الحلقة الثانية في تواصل الحوار بين الغرب والشرق فالحلقة الأولى كانت بين المسلمين واليونان ، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل تخطاه في حلقات أخرى متتابعة حرص فيها مفكرو الإسلام على الاستفادة من التقدم الذي أحرزه الغرب دون خوف أو استشعار بالضعف أو الدونية . " وقد جعل تقدم الغربي في العصر الحديث في مجال العلوم والتكنولوجيا العالم العربي والإسلامي في علاقة حوار مستمر مع الغربي ، وقد نادى كثير من مفكري الإسلام بضرورة اللحاق بالحضارة الأوروبية الحديثة في مجال : العلوم والتكنولوجيا ابتداء من السيد " أحمد خان " وحتى " جمال الدين الأفغاني " و " محمد عبده " في العصر الحديث " (١٣) ولم يتوقف الأمر عند العلم والتكنولوجيا بل تخطاه إلى مسائل فلسفية كلامية فرضت نفسها بحكم ضروريات العصر في التعايش مع بقية شعوب العالم ومن مظاهر ذلك " الحوار بين الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام " ، وهو حوار تعقد له مؤتمرات عديدة في أنحاء مختلفة من العالم ، وقد أدت سهولة الاتصال إلى انتقال كثير من الأفكار والفلسفات إلى عالمنا ، ومنها ما يؤمن بالتفسير المادي للوجود ، ومنها ما يبدأ سيره في إيمان لا حد له ، بمنهج العلم التجريبي ، وثمة فلسفات أخرى من فلسفات العصر تنطلق في القول بأن حياة الإنسان لا معنى لها ، وكل المذاهب التي أشرنا إليها لها في العالم الإسلامي دعاة وأنصار ، إلى جانب دعاة بعض المذاهب الأوروبية في الاجتماع والسياسة ، كدعاة القومية والعلمانية ، والماركسية وكل هذه المذاهب تعتبر في صراع مع الحضارة الإسلامية في الوقت الحاضر " (١٤) وليس بخاف على أحد أن هذه المذاهب وتلك التيارات تصطدم مع الكثير من حقائق الإيمان وأصول العقيدة مما

يجعل للإسلام وعلمائه دوراً هاماً في مواجهتها ، وهذا ما يشكل جوهر علم الكلام المعاصر ، ويطرح الدكتور التفتازاني الكثير من التساؤلات حول جدوى دراسة هذه الفلسفات ، وتلك المذاهب في جامعاتنا العربية والإسلامية ، ومن هذه التساؤلات : " ما مفهوم الفلسفة الأوروبية ؟ وما جدوى تدريسها في عصرنا ؟ وهل من الصواب أن نزج بالطالب الجامعي المسلم في معترك أفكارها ونظرياتها لتتسرب إليه شبهات تؤثر على عقيدته وسلوكه ؟ وإذا رأينا أن لتدريسها بعض النتائج النافعة ، كأن تزود الطالب بثقافة عامة عن التطور الفكري في أوروبا الحديثة والمعاصرة ، قد يحتاج إليها ليفهم مشكلات عصره ، أو ليشحذ ذهنه ، ويكتسب المران على التفكير ، وينمي قدرته العقلية ، أو ليكشف بنفسه ما يمكن أن يكون في الفكر الأوروبي من مبادىء إيجابية دافعة في التقدم الحضاري ، فهل يكون ذلك على أساس منهج عقلاني حيادي أو على اساس منهج إسلامي ؟ وإذا كانت مجتمعاتنا الإسلامية قد عانت من الغزو الفكري الأوروبي الذي صاحب الاستعمار ولا تزال ، وتريد أن تحتفظ بما لها من شخصية حضارية متميزة ، فما هو المنهج الصحيح لمعالجة قضايا الفلسفة الأوروبية بما يحفظ عليها نظرتها الإسلامية الخاصة في كل ما يعرض عليها منها ؟ وكيف يمكن بعد ذلك أن تتلافى مجتمعاتنا الإسلامية الآثار المدمرة للمذاهب الفلسفية الأوروبية الإلحادية أو العبثية ؟ وكيف نقنع شبابنا المسلم بأن الإسلام كدين وكحضارة يغني عن استيراد المذاهب الفلسفية الأوروبية على اختلاف ألوانها ، على اعتبار أن هذه المذاهب من حيث هي فكر إنساني ، تحتمل الصواب والخطأ ، على حين أن ما جاء به الإسلام باعتباره وحياً لا يكون إلا صواباً ، ونفعاً كله للفرد والمجتمع " (١٥) .

إن هذه الاسئلة وما تطرحه من إشكاليات تمثل رؤية الدكتور التفتازاني لأهمية الاتفاق على منهج كلامي فلسفي نواجه به قضايا ومشكلات وشبهات تطرحها المذاهب الفلسفية المعاصرة التي نشأت في أوروبا وتسللت إلى عالمنا

الإسلامي ... وإذا كان من الضروري الانفتاح على ثقافة الآخر الغربي ، فإنه من الأهمية بمكان أن يتم ذلك بفهم ووعي لطبيعة مجتمعاتنا الإسلامية وضرورة الحفاظ على هويتنا الذاتية بخصائصها الإيمانية المتميزة ، وذلك يقتضي " الإلتزام بمنهج إسلامي في الدراسات يثبت للعالم أن من الممكن أن ينطلق العالم الإسلامي مرة أخرى فكرياً من الإسلام ليحقق تقدمه الحضاري المنشود بشقيه الروحي والمادي ، وأن هذا العالم قادر أن يتجاوز الفكر الأوروبي إلى فكر آخر نابع من تراثه الحضاري ، وأكثر قدرة على معالجة مشكلات العصر على اسس إيمانية وأخلاقية " (١٦) ، وإذا كانت دائرة الحوار بين الشرق والغرب من المتوقع أن تتسع في ظل النظام العالمي الجديد الذي يعيد صياغة الكثير من الآراء والأفكار والمذاهب والاتجاهات بغية تحقيق التوافق وتضييق دوائر الصراع فإن قضايا العقيدة ستظل أكثر القضايا سخونة ، وذلك بحكم التطور الذي صاحب تاريخ الفكر الأوروبي بداية من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين حيث شهدا استقلال الفلسفة عن الدين وظهور المذاهب الإلحادية والعناية بالعلم المادي والاعتداد المطلق بالعقل ، مما جعل العالم الإسلامي ييستشعر بالخطر الشديد ، وللخروج من هذه الحالة يرى الدكتور التفتازاني أهمية خلق حالة من الوعي بالذات والوعي بالآخر وحالة من الندية التي تحقق التوازن والثقة بالنفس ويضيف إلى ذلك قائلاً : " نحن في حاجة إلى علم للعقائد يرد على دهرية عصرنا وهي المذاهب المادية ، وعلى مزدكية عصرنا وهي المذاهب الوجودية الإلحادية ، وعلى المذاهب المعاصرة التي تعتد بالتجربة الحسية وحدها ، وهي المذاهب الوضعية المنطقية ، وعلى خوارج عصرنا وهم أصحاب الجماعات الإسلامية المتطرفة " (١٧) .

والعلم الجديد لا يسير على نفس منهج علم الكلام القديم وإنما يتجاوز هذا المنهج إلى منهج جديد يؤمن بوحدة المعرفة مستخدماً التراكم المعرفي الذي هو من أبرز سمات العصر ، حتى لا نصاب بالتخلف والتقليد والجمود ، فوحدة المعرفة

أصبحت من أهم الموضوعــات بالنسبة لعالمنا المعاصر ، ومـن الجدير بـالذكر أن الإسلام قدم حلولاً كثير تهدف إلى تحقيق وحدة الدين والعلم " ذلك أن كثيراً من آيات القرآن الكريم تحث العقل صراحــة علـى البحـث في أمـور الديـن والكـون ، وعلى أساس من مثل هذه الآيات ذهب علماء أصول الفقه في الإســلام إلى القـول بأن شرط التكليف الشرعي هو وجـود العقـل ، كمـا قـدم المعتزلـة مـن المتكلمـين العقل على الشرع ، وجعلوا الشـــرائع الطافا مـن اللـه أرسـلها إلى العبـاد بتوسـط أنبيائه ، بل إنهـم سبقوا لوحـــدة المعرفـة الدينيـة والعقليـة والعلميـة ، وكذلـك فـإن فلاسفة الإسلام ، ابتداء من الكنـدي في المشـرق وانتهـاء بـابن رشـد في المغـرب ، كانت لهم محاولاتهم في التوفيق بين الدين والفلسفة ، على أسـاس أن مـا جـاء بـه الوحي لا يتعارض مع ما يصل إليه العقل وأذكر هنـا عبـارة للإمـام الغزالـي يقـول فيها : " إن العقل مـيزان اللـه في أرضـه " ، وكذلـك فـإن ابـن رشـد جعـل العلـم بمخلوقات الله سبيلاً إلى العلم بالله فلا تعارض بين العلمين وهو القــائل : " كلمـا كانت معرفتنا بالمصنوعات أتم كانت معرفتنا بالصانع تعالى أتـم وأكمـل " (١٨) ، إذن علينا أن نحصن بوحدة المعرفة اتباعاً للأسلاف من علماء الإسـلام ومفكريـه ، حيث إن ذلك من أهم العوامل المساعدة على صياغة رؤية حضارية معاصرة تمكـن علماء الكلام من مجاراة العصر وملاحقة منجزات العلم دون الإحساس بـأي نـوع من التناقض بين الدين والعلم ، أضف إلى ذلك ما ينعكس على السلوك والأخـلاق والقيم الإنسانية العليا ، فالحق أقول : " إن كثيراً من مفكـري الإسـلام قـد نظـروا إلى القيم التي جاءت بها الأديان على أنها في أصلها قيـم إنسـانية عامـة ، والدليـل على ذلك أن ليس هناك مجتمع من المجتمعات – حتى مع شيوع الانحـراف فيـه – يقرر : " اقتل : اسرق : اكذب : كقاعدة في السـلوك ، والحقيقـة ان مجـال القيـم الخلقية لا يكاد يختلف من دين إلى ديـن ، ومـا نجـده في الفلسـفات الخلقيـة حـول القيم إنما هو بحث في مصدرها ، وهل هي نسبية أو مطلقة ، أو هــي قيـم طبقـة أو

ليست كذلك ، أو راجعة إلى أوضاع المجتمع أو أن الإنسان هو صانعها ، وهذا كله يدل على شعور الإنسان باحتياج إلى القيم احتياجاً حقيقياً سواء في حياته الفردية أو الاجتماعية ، وفي رأينا أن مجال القيم الإنسانية يصلح أن يكون ميداناً لوحدة المعرفة " (١٩) وقد أدرك علماء الكلام من السلف أهمية دراسة السلوك الإنساني فيما أطلقوا عليه مشكلة " الفعل الإنساني " أو قضية " الجبر والاختيار " والطرح المعاصر لهذه القضية ، لا يختلف في أصوله عن طرح السلف ، وهذا بالطبع يؤكد على أهمية المعالجة المعاصرة في ضوء معطيات العقل والوحي معاً " أما وضع الإيمان بالعلم في صورة مذهب فلسفي ، يقرر أن العلم وحده هو القادر على تلبية كل احتياجات الإنسان ، وأن منهجه يجب أن يمتد إلى كل مجالات حياته العقلية والأخلاقية بلا استثناء ، فهذا في رأينا ليس ملزماً لإنسان العصر ، وليس من شرط العلم مثلاً أن يكون الإنسان منكراً للدين ، ويمكن أن نفصل بين مجال كل من الدين والعلم ، وألا نخلط بينهما من ناحية المنهج وقد قال الرسول ﷺ " أنتم أعلم بشئون دنياكم " وكثير من علماء الإسلام جعلوا من توجيهات الدين حافزاً للتقدم العلمي ، ومن تقدم العلم نفسه ما يدعم قضايا الإيمان " (٢٠) .

على هذا النحو من الفهم الواضح ، والاستنارة الناضجة يضع الدكتور التفتازاني صياغة لعلم كلام جديد قادر على معالجة قضايا العصر ومشكلاته في جدلية تجعل من التناقض الشكلي بين الدين والعلم محوراً لوحدة المعرفة ومنطلقاً لخدمة قضايا الإنسان في مواجهة صريحة للصراعات التي تملأ المجتمع المعاصر بين أبناء الدين الواحد أو بين دين ودين أو بين مذهب ومذهب ، وتلك هي مسئولية المفكرين في الشرق والغرب ، حتى يستطيع الإنسان أن يجني ثمار التقدم الذي تسعى إليه المجتمعات المعاصرة .

ثالثاً : نموذج لمناقشة فلسفات العصر من جانب الدكتور التفتازاني :

لقد قدم الدكتور التفتازاني محاولات عديدة من جانبه لمواجهة المذاهب الإلحادية والعبثية المعاصرة ، وذلك من وجهة نظر إسلامية تقوم على ضرورة الفهم الصحيح للدين حيث يقول : " وفي رأينا أن الدين إذا ما فهم الفهم الإيجابي ، واتجه دعاته إلى حل مشكلات المجتمع القائمة ، استطاع أن يقوم بدور إيجابي ، فالمشكلة في رأينا هي فهم الدين الفهم الصحيح ، والنظر إليه على أنه يلبي احتياجات الإنسان الخلقية والروحية ، وهذا ميدان هام جدير بعناية فلاسفة العصر ، وإذا كان كثير منهم يرون أن موضوع الفلسفة هو البحث في الإنسان ، فمن الطبيعي أن ينظر في الإنسان إلى جميع جوانبه ، ومن أهمها شعوره بالاحتياج إلى الدين " (٢١) وقد تجاوزت بعض الفلسفات المعاصرة هذه الحقيقة وأسقطت من حساباتها الدين كضرورة إنسانية ، ومن هذه الفلسفات " الفلسفة الوجودية الملحدة " وقد ناقش الدكتور التفتازاني في بحث له " الإسلام ووجودية سارتر " موضحاً موقف الإسلام من هذه الفلسفة ، وفي بداية بحثه يعرض لأشكال الوجود عند سارتر وهي ثلاثة :-

الوجود في ذاته : وهو الوجود المادي الكائن بالفعل ، ويمكننا أن نحدد ماهيته كوجود البذرة التي تنطوي على إمكانيات الشجرة .

الوجود ذاته : وهو ما وجوده متحرك متغير زماني ، وهو وجود ينزع إلى المستقبل هارباً من الماضي ، وهو مفارق لذاته وهو وجود حائر ، ويحمل العدم في صميمه وهو وجود الإنسان .

والوجود للغير : وهو وجودي أنا حين أكون موضوعاً بالنسبة للغير (٢٢) .

ثم ينتقل بعد ذلك لمناقشة آراء سارتر حول الوجود الثاني ، وهو " وجود الإنسان " فيقول : " هذا الوجود ماهيته لاحقة على وجوده ، وعليه أن يعثر لنفسه على ماهيته ، وهو خالق لذاته باستمرار ، وليس هناك ما يعين له سلوكه ،

وهو محكوم عليه كل لحظة أن يخترع الإنسان فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه ، فوجودنا الإنساني هو الاختيار الحر لماهيتنا أو لشخصيتنا والإنسان هو صانع قيمه ومعاييره ، وهذا الوجود يتميز بأنه يعاني القلق ، لأنه قذف بالإنسان في هذا العالم دون أن يدري لذلك سبباً ، وليس لديه معيار سابق للاختيار ، ولا يدري هل أساء اختياره أو أحسنه ، فالوجود مرادف للقلق إلى الحد الذي جعله يقول : " نحن قلق" ويقول سارتر كذلك " إن الإنسان عاطفة لا فائدة منها " ويجعل مسئولية هذا الإنسان كلية ، فيقول : " إنني مسئول من الأعماق عن الحرب كما لو كنت أنا الذي أعلنتها " ويصف الآخرين بأنهم الجحيم فيقول " لا يجوز لنا أن نتحدث عن حب أو تضافر أو تعاون مادام الآخرون هم الجحيم " (٢٣) ، وواضح ما في هذه الآراء من تناقض لما جاءت به الرسل ودعت إليه كل الأديان ، والإسلام يرفض صراحة كل هذه الأقوال على النحو التالي : " فيما يتعلق بإنكار سبق ماهية الإنسان على وجوده نلاحظ أن سارتر ينكر أوجه الشبه الجامعة بين أفراد النوع البشري ، أما الإسلام فيجعل الماهية سابقة على الوجود ، يقول تعالى ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** ﴾ " التين : آية رقم ٤ " ، ويكرم الإنسان بقوله تعالى ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾ " الإسراء : آية رقم ٧٠ " ، ووجود النوع الإنسان له غاية ، وهناك نوع من الملاءمة بين العالم ونوع الإنسان ، يقول تعالى ﴿ **أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً** ﴾ " المؤمنون : آية رقم ١٧٥ " ، ويقول تعالى ﴿ **أيحسب الإنسان أن يترك سدى** ﴾ " القيامة : آية رقم ٣٦ " ، والعناية الإلهية سارية في الوجود كله ، والوجود ليس مجرد شعور أو قلق ، وإنما هو شيء معطى ، والعالم سابق على وجودي ، فلا مجال للفصل التام بين وجود الإنسان ووجود العالم الخارجي " (٢٤) ، هكذا يواصل الدكتور التفتازاني مناقشة سارتر في آرائه وأقواله التي شكلت المحور الأساسي للفلسفة الوجودية ، وهو في ذلك

يقدم نموذجاً لقدرة علم الكلام الإسلامي على مواجهة المذاهب الفلسفية التي ابتعدت عن الدين كمصدر من مصادر الاستقرار النفسي لإنسان هذا العصر ، بالإضافة إلى كونه واحداً من أهم الضمانات للمجتمعات في تطورها ورقيها . وحمايتها من مظاهر القلق والاضطراب والانحلال والتطرف وهذا هو الدور المنوط بعلم الكلام الجديد الذي يتصدى لكل فكر هدام ويحمي العقائد ويصونها عن الزيغ والضلال .

رابعاً : الخلاصة :

نستطيع مما تقدم أن نقول : لقد حرص الدكتور التفتازاني على صياغة جديدة لعلم الكلام على ضوء حركة الفكر المعاصر ، ويعتمد المنهج في الدراسة على أسس ومعايير يمكن تحديدها على النحو التالي :

١- ضرورة الربط بين القديم والحديث وتوظيف التراث الإسلام في خدمة قضايا العصر ومشكلاته .

٢- رد كل مشكلة من مشاكل علم الكلام إلى أصلها من الكتاب والسنة ، والمضي معها في أدوارها المختلفة مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها مع مراعاة التطور التاريخي لها والإبانة عن أوجه التأثير والتأثر .

٣- ضرورة الاعتصام بمنهج الإسلام الصحيح وجوهره الصافي .

٤- التقريب بين المذاهب الكلامية مثل مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب الشيعة الإثنى عشرية ، وكذلك باقي المذاهب حتى تتأكد وحدة الأمة الإسلامية حول الكتاب والسنة .

٥- التأكيد على وحدة المعرفة وقيام التعاون بين الدين والعلم من أجل تحقيق سعادة الإنسان ورفاهيته .

٦- أهمية الجمع بين العقل والوحي في معالجة قضايا العصر .

٧- استمرار الحوار بين الأديان ، وكذلك الحوار بين الشرق والغرب بهدف إيجاد التوازن في الحياة الإنسانية ودعم الاتجاه نحو الوفاق الدولي .

٨- استثمار التقدم العلمي والتكنولوجي في تدعيم العقائد ودور الدين في حماية الإنسانية .

٩- أهمية خلق الوعي بالذات والوعي بالآخر واحترام كل طرف للطرف الآخر في ندية تحقق التوازن وتلغي الإحساس بالدونية تجاه الآخر .

١٠- شمولية المنهج في مجالات الحياة العقلية والأخلاقية .

على هذا النحو كانت جهود الدكتور التفتازاني البحثية في مجال علم الكلام ، وهو ولا شك قد اجتهد في صياغة علم كلام جديد قادر على مواجهة التيارات الفكرية المعاصرة متخذاً من السند الأصولي منطلقاً لحركة الاجتهاد في مجال العلوم الإسلامية .

الهوامش

١- أبو الوفا التفتازاني ، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ ، ص ك .

٢- أبو الوفا التفتازاني ، ابن سبعين وفلسفته الصوفيه ، دار الكتاب اللبناني ، سنة ١٩٧٣ ، ص١٥ .

٣- أبو الوفا التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، سنة ١٩٧٩ ، ص ج .

٤- أبو الوفا التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطبع والنشر ، سنة ١٩٧٩،ص ج

٥- أبو الوفا التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٣ .

٦- المرجع السابق ، ص ٥ .

٧- المرجع السابق ، ص ج .

٨- المرجع السابق ، ص ٨٥ .

٩- المرجع السابق ، ص ٨٦ .

١٠- المرجع السابق ، ص ج .

١١- أبو الوفا التفتازاني ، واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، بحث منشور في كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور ، إشراف وتصدير دكتور عثمان أمين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٣٩ .

١٢- أبو الوفا التفتازاني ، الحوار بين الحضارات بحث مقدم إلى المؤتمر الفلسفي السنوي للجمعية الفلسفية المصرية ، ص١ .

١٣- المرجع السابق ، ص ١ .

١٤- المرجع السابق ، ص ١ .

١٥- أبو الوفا التفتازاني ، منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة ، بحث ألقاه في مؤتمر التراث والمعاصرة ، ص ١ ، ٢ .

١٦- المرجع السابق ، ص ٢ .

١٧- أبو الوفا التفتازاني ، نحو علم كلام جديد ، كلمة ألقاها في افتتاح مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية السنوي والمنعقد بجامعة الأزهر ، عام ١٩٩٣ .

١٨- أبو الوفا التفتازاني ، وحدة المعرفة كلمة ألقاها في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة بمصر ، سنة ١٩٨٠ ، ص ١٨ .

١٩- المرجع السابق ، ص ١٩ .

٢٠- المرجع السابق ، ص ١٩ .

٢١- المرجع السابق ، ص ٢٠ .

٢٢- أبو الوفا التفتازاني ، الإسلام ووجودية سارتر ، بحث ألقاه في المؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية المصرية ، ص ١ .

٢٣- المرجع السابق ، ص ٢ .

٢٤- المرجع السابق ، ص ٣ .

مواقف في علم الكلام
دراسة مستوحاة من الآثار الكلامية
لأستاذنا الدكتور التفتازاني

د. محمد صالح محمد السيد

تمهيد :

لقد احتلت الدراسات الكلامية (١) مكانة مهمة في آثار أستاذنا المرحوم الدكتور التفتازاني ، ولعل ذلك راجع إلى إيمانه بالنظرة التكاملية للتراث الفلسفي الإسلامي ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر لصلة علم الكلام الوثيقة بالتصوف الإسلامي ، الذي كان محل عنايته الشديدة .

وقد عالج هذه الدراسات الكلامية بمنهج قام برد مشكلات علم الكلام إلى أصولها الأولى من الكتاب والسنة ، ومستخدماً النظرة التاريخية في تتبع هذه المشكلات في نشأتها وتطورها داخل الفرقة الواحدة من جانب ، وفي إطار تاريخ علم الكلام بوجه عام من جانب آخر ، مع تطبيق منهج المقارنة على آراء الفرق المختلفة ، لبيان القواسم المشتركة بينها ، وكذلك بيان الفروق الدقيقة التي اختصت بها كل فرقة ، مع الإبانة عن أوجه تأثر المفكرين بعناصر أجنبية فلسفية كانت أو غير فلسفية ، وقال معبراً عن منهجه هذا : " ومنهجنا في دراسة المشكلات الكلامية ، قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك المشكلات - التي عرضنا لها - إلى أصلها من الكتاب والسنة ، ثم نمضي معها في أدوارها ومراحلها المختلفة مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها ، ومع مراعاة التطور التاريخي لها ، داخل الفرقة الواحدة ، والإبانة عن أوجه تأثر المفكرين فيها بعناصر أجنبية ، إن وجد هذا التأثر " (٢) .

وأستاذنا في سبيل تطبيق منهجه هذا ، راح يستقصي النصوص من مختلف مصادرها الأصلية ، سواء من كتب مؤرخي الفرق والعقائد ، أو من كتب التاريخ أو الأدب ، أو الفقه وأصوله أو التصوف ، محللاً لهذه النصوص وناقداً لها ، قاصداً من وراء ذلك دواعي منهجية في مقدمتها الأمانة العلمية ، والنزاهة والدقة في نسبة الآراء إلى أصحابها وهي قيم هامة في البحث العلمي ، وحرص أستاذنا حرصاً شديداً على إرساء دعائمها في تلاميذه ، على أن هذا الفيض من النصوص الذي غمر دراساته الكلامية ، جاء بعضه جديداً ، فكان بمثابة الكشف الجديد ، وكثيراً ما نبهنا إلى نصوص غير متداولة ، وهو بإيراده لتلك النصوص أغنى الباحثين مشقة البحث والتنقيب عنها في مصادرها الأصلية.

ولقد كان لأستاذنا مواقف ووجهات نظر ، أشار إليها في دراساته الكلامية ، ودافع عنها وعلمنا إياها ، ورأيت أن واجب الوفاء يلزمني - باعتباري أحد تلاميذه - أن أقوم بإبرازها ، وأفصل هذه الإشارات تفصيلاً يجلي غامضها ، وأدعمها بالشواهد والأسانيد ، فكان عملي - في هذا البحث - التقاط الموقف أو وجهة النظر لأستاذنا ، ثم القيام بإجراء دراسة تفصيلية عنها ، مؤمناً بأن للأستاذ فضل الريادة ، ومؤمناً أيضاً بأن على التلميذ مهمة الدرس والمتابعة والتطوير لأفكار أستاذه .

وانطلاقاً من هذا التقطت لأستاذي ثلاثة مواقف كلامية ، تعد هامة في مجال الدراسات الكلامية ، أشار إليها ، ونبه عليها ، وهي :

أولاً : قوله بأصالة علم الكلام وإبداعه .

ثانياً : نظرته الكلية إلى التراث الفلسفي الإسلامي .

ثالثاً : محاولته التقريب بين المذاهب العقائدية ، وبخاصة بين أهل السنة والشيعة الإثنى عشرية.

وقد تناولت كل موقف من هذه المواقف بالدراسة والتحليل ، موضحاً إلى أي مدى يمكن أن نستفيد من هذه المواقف في تطوير دراساتنا الكلامية.

ثم ذيلت البحث بمحاولة استخلاص مشروع لفلسفة إسلامية معاصرة من ثنايا دراساته المختلفة .

أولاً : أصالة علم الكلام وإبداعه :

يطالعنا أستاذنا في مقدمة مؤلفه الرئيسي عن علم الكلام (٣) ، بالقول بأهمية دراسة التراث الإسلامي عامة في جميع جوانبه ، لما لهذه الدراسة من فوائد شتى فهي تجعلنا أكثر تفهماً لماضينا ، وأكثر وعياً بقيمه الأصيلة ، فضلاً عن أنها تعيننا على استلهام قيم تفيدنا في النهوض بمجتمعاتنا الراهنة ، خصوصاً ما يتعلق منها بالعقائد ، والأخلاق ، والتهذيب الروحي ، ومثل هذه القيم لا جدوى من استعارتها من ثقافات غريبة عنا ، لأنها تمثل مقومات ذاتية لثقافتنا الإسلامية ، وتساهم في تميزنا بشخصية مستقله واعية ، تكون لبنة أساسية لبناء نهضتنا التي ننشدها لمجتمعاتنا الإسلامية ، وقد عبر عن ذلك قائلاً : " يتعين علينا أن نذكر – دائماً – أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضاري ، قادرة على صنع المعجزات " . والتراث الفلسفي للمسلمين هو أحد الأجزاء المهمة من تراث الإسلام الحضاري .

على أنه يميز في هذا التراث الفلسفي الإسلامي بين نوعين من الفكر الفلسفي :

الأول : فكر فلسفي في مجال العلوم الشرعية :

وهو فكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار والإبداع ، وهو الذي كون تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته ، وارتبطت به

بأنواع مختلفة من الارتباط : إما بالدفاع عن عقائده أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعيه العمليه الفروعية ، واستنباطها عن أدلتها وأصولها ، أو العناية بجانب التذوق الروحي لأحكامه وأخلاقه ، وهم على التوالي : المتكلمون ، والأصوليون (علماء أصول الفقه) ، والصوفية .

الثاني : فكر فلسفي خاص :

وهو فكر يعالج مسائله بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين ، والأصوليين ، والصوفية وفيه تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة اليونانية بدرجة تفوق كثيراً تأثر المتكلمين ، مما دفعهم إلى التوفيق بينها وبين الإسلام وعقائده ، وفي هذا النوع من الفكر الفلسفي تظهر للمسلمين قدرة محدودة على الابتكار ، إذا قسناه بذلك الابتكار الذي حققوه في مجال الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية (٤) .

ويبدو أن أستاذنا في هذا كان يعبر عن اتجاه المدرسة الإسلامية الحديثة ، التي حمل لواءها الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والتي دعت إلى دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية حتى يمكن الكشف عن إبداع العقلية الإسلامية في الفلسفة ، فحاول الشيخ مصطفى عبد الرازق التماس منشأ التفكير الفلسفي في الإسلام في كتابات المسلمين أنفسهم ، قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فذهب إلى أن الاجتهاد بالرأي هو بداية النظر العقلي عند المسلمين ، الذي نما وترعرع في رعاية القرآن الكريم ، وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية ، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، ونبت في تربته التصوف ، وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه نظر المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات (٥) .

على أن أستاذنا وإن كان يرى أن الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية هو الذي يعبر حقيقة عن الفكر الفلسفي في الإسلام ، فإنه لم يرفض فلسفة فلاسفة

الإسلام ، وإنما اعتبرها أقل أصالة وابتكاراً بالقياس إلى الأصالة والابتكار في مجال الفكر الفلسفي في العلوم الشرعية : كعلم الكلام ، وأصول الفقه والتصوف ، ولم يذهب كما ذهب غيره من الباحثين المعاصرين إلى رفض فلسفة فلاسفة الإسلام تحت دعوى أن عملهم كان أقرب إلى الشرح والتعليق على الفلسفة اليونانية ، فخلا من كل أصالة وابتكار (٦) .

وإذا كان أستاذنا قد اعتبر علم الكلام ناحية من نواحي الفكر الفلسفي المعبر عن الحضارة الإسلامية ، حيث تظهر فيه أصالة المفكرين المسلمين وعبقريتهم ، فهو رأي شاركه فيه كثير من الباحثين (٧) المسلمين ، بل والمستشرقون أيضاً ، فها هو " رينان " يعترف بعبقرية المسلمين في علم الكلام قائلاً : " إن الحركة الفلسفية الحقيقية يجب أن تلتمس في مذاهب المتكلمين " (٨) ، وكذلك ذهب " دوجا " إلى القول بأن مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست إلا ثماراً بديعة أنتجها الجنس البشري (٩) .

وترجع أصالة وعبقرية المتكلمين من وجهة نظره إلى أن ما أبدعوه من مذاهب جاءت مستندة إلى القرآن والسنة ، وجاءت هذه المذاهب بأفكار ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان ، بل إن فيهم من أنشأ مذاهب فلسفية إسلامية في كل ما خاض فيه اليونان ، ذلك لأن متكلمي الإسلام ، خصوصاً المتأخرين منهم لم يقفوا عند حد تقرير العقائد ، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخالصة ، وفي مسائل طبيعية اعتبروها مقدمات للعلم ، كالبحث في الجواهر والأعراض ، والجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة ، وطبائع الموجودات بوجه عام ، وهي مسائل وإن كان بينها وبين تقرير العقائد على وجه عقلي بعض الصلات ، إلا أنهم عالجوها أحياناً معالجة متحررة تدعو إلى الإعجاب (١٠) .

وأستاذنا في سبيل إثبات هذه الأصالة والعبقرية للمتكلمين تتبع علم الكلام في نشأته وتطوره :

وينتهي في تتبعه لنشأة علم الكلام ، انه لم ينشأ عبثاً ، ولا يمثل ترفاً فكرياً ، وإنما جاء تلبية لحاجات المجتمع الإسلامي ، في صدر الإسلام ، والتي كانت تقضي بالتماس حلول لتلك المشكلات التي تفجرت آنذاك (١١) ، فاحتاج الأمر إلى النظر في المصادر الإسلامية الأولى ، فنظروا في القرآن الكريم ، حيث احتوى على شرح العقيدة ، والانتصار لها ، كما احتوى أيضاً على الحلول المختلفة لما تعلق بها من مشكلات ، كالكون وخلقه ، والجبر والاختيار ، واليوم الآخر ، والثواب والعقاب ـ والمسائل الأخلاقيه (١٢) ، كما وجدوا في السنة أيضاً مادة خصبة لحل هذه المشكلات التي تفجرت في واقعهم (١٣) ، ولهذا لقي علم الكلام تأييداً – عظيماً – لدى الكثير من القدماء (١٤) ، فنرى الأشعري يضع رسالة في استحسان الخوض في علم لكلام ، دفاعاً عن الدين تجاه الهجمات المسعورة التي وجهت إليه من قبل مخالفيه من أصحاب الديانات والملل والأهواء والنحل المختلفة ، وكذلك نشر الإسلام بالإقناع والحجة بدلاً من اللجوء إلى القوة ، والتي تجعل الإقناع إقناعا ظاهرياً ، فينتشر النفاق ، وليس هناك أكثر ضرراً على مجتمع من هؤلاء المنافقين الذين يؤمنون إيماناً ظاهرياً .

على أن علم الكلام وإن كان قد نشأ نشأة إسلامية خالصة ، إلا أنه لحقه التطور سواء في الموضوع أو المنهج ، وكان للفلسفة اليونانية أثر في هذا التطور ، فقد أعانت على تحديد مسائله وتعميق مباحثه ، ودقة مناهجه ، ذلك لأن المتكلمين راحوا يدعمون مناهجهم الدفاعية بكثير من الوسائل الفلسفية والمنطقية ، لإبراز ما كمن في الدين من أدلة قاطعة ، ليظهروا الإسلام بمظهر المتحدي للأديان والمذاهب المخالفة ، خاصة وأن هذه الأديان والمذاهب المخالفة كانت متسلحة بالمذاهب الفلسفية والوسائل المنطقية (١٥) .

وقد أدى اطلاع المتكلمين على الفلسفة اليونانية ، وتأثرهم بها إلى حدوث نوع من المزج والخلط بين موضوعات علم الكلام والفلسفة ، وبخاصة عند المتأخرين

منهم ، فيذكر ابن خلدون أن " أول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحنى (أي المنحنى الفلسفي ، واستخدام المنطق الأرسطي بدلاً من المنطق الأصولي الذي يعتمد عليه الفقيه) الغزالي رحمه الله ، وتبعه الإمام إبن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم ، واعتمدوا تقليدهم ، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة ، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً ، من اشتباه المسائل فيهما " (١٦) ، فمنذ عصر الغزالي (ت٥٠٥هـ) بدأ علم الكلام ينحو في استخدام التقسيمات الذهنية ، والتوسع في استخدام مصطلحات الفلسفة ، إلى أن صار عند المتأخرين ابتداء من الرازي (ت٦٠٦هـ) فلسفياً بشكل ظاهر ، فالناظر في كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (١٧) ، يجد جزءاً من الكتاب موقوفاً للدلالة على صلة الاستدلال بالعلم ، وبيان حقيقة الجوهر والعرض ... إلى ما سوى ذلك من موضوعات فلسفية ومنطقية ، وبعد الرازي بقرن نجد كتاب البيضاوي والذي ذكره إبن خلدون كمثال على ذلك المزج ، وهو كتاب طوالع الأنوار (١٨) ، قد سيطرت الفلسفة على أجزاء كثيرة وهامة من المباحث الكلامية فيه ، وهذا ما نجده في كتاب المواقف للإيجي ، وشرح الجرجاني عليه (١٩) ، وهكذا في سائر الكتب المتأخرة .

ويرى أستاذنا أن اطلاع المتكلمين على الفلسفة وتأثرهم بها لا يقدح في أصالة علم الكلام الإسلامية ، ذلك لأن هدف المتكلمين أولاً وأخيراً هدف ديني ، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، فهذا الاطلاع والتأثر وسيلة لا غاية (٢٠) ، كما أنه يمثل سماحة العقلية الإسلامية في قبول ما لا يتعارض مع العقيدة من ثقافات أجنبية ، ذلك لأن الإسلام دين العقل والعلم معاً، وكلاهما يدعو إلى الانفتاح على ثقافة الغير ، وأن يأخذ ويستفيد ما شاء ما دام ذلك لا يتعارض مع العقيدة ، وما دام أيضاً يأخذ أخذ الفاهم الواعي المحلل والناقد لما يأخذ ، فلا يكون آخذاً أخذ

المقلد البليد ، فلا ضير على العقل الإسلامي من أن ينفتح على ثقافة الغير ، لأنه ليس عقلاً خاوياً ، بل هو عقل مصقول بتراثه الديني ، والذي يمكنه من الاستفادة من الفلسفة في بعض جوانبها في الاستدلال على العقيدة ، ويمكنه أيضاً من عدم الوقوع تحت وطأة هذه الفلسفة فيقع فريسة لتقديسها وتقليدها بلا وعي ، ويعد هذا العقل الإسلامي بذلك مثالاً لعظمة العقل الإنساني ، فهكذا العقول الإنسانية تتلاقى وتتلاقح ، ويأخذ اللاحق عن السابق .

ويقرر أستاذنا اعتماداً على ما ذكره سعد الدين التفتازاني ، أن أحد أسباب مزج موضوعات الكلام بالفلسفة ، هو الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا مقاصدهم فيتمكنوا من إبطالها (٢١) .

حقيقة لقد اختلف بعض المتكلمين مع الفلاسفة ، فهاجموهم على أساس ديني ، وتفيدنا المصادر المختلفة أن النظام المعتزلي كتب - مثلاً - في نقد أرسطو ، حيث أورد إبن المرتضى : أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسطو ، فقال النظام : قد نقضت عليه كتابه ، فقال جعفر : وكيف وأنت لا تحسن أن تقرأه ، فقال : أيما أحب إليك ، أن اقرأه من أوله إلى آخره ، أم من آخره إلى أوله ؟ ، ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً وينقض عليه فتعجب منه جعفر ، كما رد القاضي عبد الجبار على الفلاسفة القائلين بالصدور بقوله :" إن القول بالنفس أو العقل إشارة إلى ما لا يعقل ، لأن العقل في الشاهد يدل على فاعل مختار ، حتى صار كالحقيقة فيه ، فلا يتغير شاهداً وغائباً ، ولو أنهم أرادوا الفاعل المختار ، فلا مشاحة بيننا وبينهم إلا في العبارة ، والمرجع فيها إلى أرباب أهل اللسان ، وأهل اللغة ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل نفساً ، ولا عقلاً ، ولا علة " (٢٢) ، كما كتب الشهرستاني في الرد على الفلاسفة كتابه المشهور " مصارعة الفلاسفة " ، مهاجماً الفلسفة اليونانية ومن اقتفى أثرها من مفكري الإسلام (٢٣) ، على أن أشهر هجوم قدم ضد الفلسفة والفلاسفة هو هجوم الغزالي والذي خصص له كتابه " تهافت

الفلاسفة " (٢٤) ، الذي حاول فيه بيان تناقض الفلسفة وبالذات الفلسفة الأرسطية ، وعلى نهج الغزالي سار عدد من المتكلمين بعده ، فدعوا إلى اضطهاد الفلسفة وأهلها ، وكان لهذا أثره في ركود الدراسات الفلسفية في المشرق الإسلامي ، بل لعل أثره امتد إلى المغرب الإسلامي ، حيث كانت محنة الفيلسوف ابن رشد وإحراق كتبه ، وإصدار منشور بتحريم الفلسفة ، بل لقد بالغ بعض المتأخرين - من رجال الدين - منذ القرن السابع للهجرة - في التنفير من الفلسفة والمنطق تعليماً وتعلماً ، ومضى على ذلك إبن تيمية (ت٧٢٩هـ) وتلميذه إبن القيم (ت٧٥١هـ) ، وغيرهما من الحنابلة في معاداة الفلاسفة (٢٥) ، وهكذا وقف بعض المتكلمين - ممن ذكرنا على سبيل المثال - من الفلسفة الوافدة ، موقف العداء والهجوم ، مما اضطرهم إلى دراسة الفلسفة تمهيداً للرد عليها ، وأدت هذه الدراسة إلى تأثرهم ببعض أفكار الفلسفة ، وامتزاجها بعلم الكلام ، فحقاً ما قاله نيبرج من أنه في معركة الأفكار يكون للعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه (٢٦) .

على أن اختلاط موضوعات علم الكلام بموضوعات فلسفية ، قد اثار عند المتأخرين من المتكلمين موضوعاً هاماً ، وهو تحديد موضوع علم الكلام ، فقيل : هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بغية إثباتها ؟ ، أو أنه يشمل أيضاً الوسائل المؤدية إلى هذا الاثبات ، فيدخل في نطاق موضوعه ما يتناوله الفلاسفة من موضوعات وما يصطنعونه من فنون البحث العقلي والدليل المنطقي ؟

ويورد أستاذنا مختلف الآراء في هذه القضية ، فيذكر أن بعضهم كابن خلدون يقرر الفصل بين علم الكلام والفلسفة ، من حيث الموضوع والمنهج والغاية (٢٧) ، بينما يرى بعضهم أن المنطق جزء من علم الكلام كالإيجي مثلاً (٢٨) ، الذي يعلل أستاذنا موقفه قائلاً : " ولعل ما يدعو متكلمين مثل الإيجي إلى اعتبار المنطق جزءاً من الكلام ، هو أن مبادىء المنطق - ليست في ذاتها - مخالفة للشرع أو العقل ،

وإن كانت مما استخرجه الفلاسفة أولاً ، ودونوه في علومهم ، التي بعض مسائلها لا يطابق الشرع ، هذا ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة ، والدليل على ذلك ، في رأي البعض ، أن كتب المتقدمين من علماء هذا الفن ، كالأئمة الحنفية كانت مقتصرة على الاعتقاديات ، بلا خلط لمسائل المنطق (٢٩) على أن هناك فريقاً ثالثاً من المتكلمين قال : إن إثبات مسائل العقائد محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة ، والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية ، أو يتقوى بها ، فعلم الكلام محتاج إلى المنطق ، على أن هذا لا يعني في رأيهم أن المنطق جزء من الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين مثل أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ، ولهذا فهو خادم العلوم (٣٠) .

وأستاذنا بعد إيراده للمواقف المختلفة للمتكلمين ينتهي إلى أنه لا ضير في أن يستخدم المتكلمون المنطق ، وأن يخوضوا في بعض مباحث الفلسفة ، طالما أن ذلك كله يدعم غايتهم ، وهي إثبات العقائد والدفاع عنها ، بل إنه يقرر أنه قد ترتب على انتقال المنطق والفلسفة إلى علماء الكلام ، أنهم تعمقوا في مباحث العقائد على أساس من الدليل العقلي ، وهكذا ازدهر علم الكلام ، وظهر في صورته الفلسفية عند المسلمين دالاً على أصالتهم الفكرية (٣١) .

ويرتب أستاذنا على ذلك القول بأن علم الكلام جزء من مفهوم الفلسفة الإسلامية ، ومما يدعم وجهة نظره ، أن الفلسفة الإسلامية في ذاتها فلسفة دينية مؤمنه ، أكثر من كونها فلسفة بالمعنى الخاص ، أي فلسفة عقلية خالصة ، فقد صاغ فلاسفتها مذاهبهم الفلسفية صياغة تتلاءم مع الدين الإسلامي ، كذلك ندر أن نجد فيهم فيلسوفاً مادياً خالصاً ، أو خارجاً - خروجاً صريحاً عن حدود الإطار الديني الذي نشأت فيه هذه الفلسفة .

ويمكننا أن ننتهي مع أستاذنا في بيان أصالة علم الكلام إلى القول :

بأن علم الكلام جاء منذ بواكيره الأولى متصفاً بالحيوية والواقعية ، ومقدماً – للمسلمين – أساساً متيناً في فهم الدين وأصوله ، مكنهم من الانطلاق في بناء حضارة مزدهرة أبدعت إبداعات كثيرة في جانبيها الروحي والمادي ، في فترة من أزهى فترات التاريخ الإسلامي ، وهي الفترة التي ازدهر فيها علم الكلام ، وكانت هذه الحضارة – بحق – حلقة من حلقات التقدم ، استفادت من حضارات سابقة ، وأضافت وأبدعت من ذاتها إبداعاً جديداً ، وكان هذا الإبداع الجديد المتفرد ، نقطة انطلاق لحضارة أوروبا ، والتي – بلا شك – أخذت واستفادت من هذا الإبداع الحضاري للإسلام ، وأصبحت الآن تمثل – للعالم الإسلامي – تحدياً مادياً كبيراً ، وعقائدياً أيضاً ، وما زلنا منذ قرن من الزمان أو يزيد ، نلتمس طريقاً للخلاص من طغيانها .

على أن القول بإبداع المسلمين في علم الكلام قد يصادفه عدة تساؤلات ، يدور معظمها حول : مشروعية قيام هذا العلم من جانب ، وجدواه في ثقافتنا المعاصرة من جانب آخر .

أما عن مشروعية قيام هذا العلم ، فذلك أمر قد أثير– حتى عند القدماء – فهناك من يرى أن علم الكلام يخوض فيما لا يجب الخوض فيه من مسائل دقيقة وجليلة ، تلك المسائل التي عالجها المتكلمون في نسق فلسفي موغل في التجريد ، وهي مسائل يعجز العقل الإنساني عن معالجتها معالجة عقلية ، من هنا انتهى هؤلاء إلى القول بعدم مشروعية قيام هذا العلم وراحوا يذمون علم الكلام وأهله (٣٢) .

أما الأمر الثاني وهو عدم جدوى علم الكلام في ثقافتنا المعاصرة ، فهو أمر انتهى إليه بعض المحدثين ، فقالوا : إن علم الكلام علم لا يجد فيه المسلم المعاصر ما يعينه على مواجهة واقعه ، ولا يساهم في حل مشكلات المجتمعات الإسلامية

المعاصرة ، ولا يجد فيه المسلم المعاصر أيضاً أملاً في مواجهة تحديات الحضارة الغربية ، بما تفرزه من تيارات فكرية ، ومذاهب فلسفية ، يحمل بعضها جوانب إلحادية ترمي إلى هدم الإسلام ، بل وهدم كل دين ، ومن هنا انتهى هؤلاء إلى أنهم ليسوا على قناعة تامة في أن بعث علم الكلام يمكن أن يسهم إسهاماً فعالاً في إعادة بناء ثقافتنا الإسلامية المعاصرة .

والدعوة الأولى والتي حمل لواءها - بعض القدماء من العلماء - قد فندها الأشعري الذي أوضح أن ما خاض فيه المتكلمون من موضوعات لم تكن في الصدر الأول للإسلام ، ولا في عهد الرسول ﷺ ، هي موضوعات اضطر المتكلمون إلى الخوض فيها في منازعاتهم الفكرية مع أصحاب الديانات المخالفة ، أو مع الفرق الضالة ، فلا يوصف خوضهم في هذه الموضوعات بالبدعة ، لأن لكل عصر مشكلاته واتجاهاته الفكرية ، فضلاً عن أن كثيراً من العلوم الإسلام : كالحديث ، والفقه والتفسير ... وغيرها من العلوم الإسلامية لم يشتغل الصحابة بشيء منها ، على الوجه الذي ظهرت عليه كعلوم متخصصة أو شبه متخصصة ، ولم يقل أحد - على الإطلاق - بأن هذه العلوم بدعة وأصحابها مبتدعون (٣٣) .

أما الدعوى الثانية والتي حمل لواءها - بعض المعاصرين من المفكرين - فإنها قائمة على النظر في التراث الكلامي في طوره المتأخر ، والذي أصابه الجفاف والتدهور ، بعكوف علمائه عند الكتب المدرسية ، التي أقبلوا عليها شرحاً وتعليقاً على الشرح ووضعوا شروحاً على الشروح ، وحاشية على الشروح - فجمد فكرهم ، فحال ذلك دون الخروج بفكر أصيل يواجه مستجدات الحياة ، فانفصلوا عن واقع حياتهم ، وتوقف فكرهم عند حد المشكلات التي أثارها الأسلاف ، بل وجمدوا عند الحلول التي وضعها الأسلاف أيضاً لهذه المشكلات ، كما أنهم انخرطوا في معالجات نظرية لمسائل مجردة عن واقعهم الذي يعايشونه ، وكان جل اهتمامهم منصباً على جمع وترتيب وعرض الآراء والمقولات السابقة في نسق

منطقي مدرسي محكم ، ومن هنا افتقد علم الكلام الصلة بينه وبين واقع المسلمين ، فلم يقو على تحديات العصر ، سواء أكانت هذه التحديات خارجية متمثلة في التيارات الأجنبية المخالفة للإسلام ، والتي كانت - وما زالت - تهدد صلب العقيدة ، أم تحديات داخلية تتعلق بما تعانيه المجتمعات الإسلامية من مشكلات داخلية . ويبدو أن هؤلاء المتأخرين من المتكلمين قد اكتفوا بما رآه إبن خلدون من أن علم الكلام - في عصره - علم لا داعي له ، حيث ينبغي أن تؤخذ العقائد من السلف وكفى ، وقد أورد رأيه هذا في مقدمته قائلا : " وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم ، الذي هو علم الكلام ، غير ضروري لهذا العهد (أي العصر الذي يعيش فيه ، وهو القرن الثامن الهجري) ، على طالب العلم إذ أن الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ، والأئمة من أهل السنة قد كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا من الأدلة العقلية ، إنما احتاجوا إليها ، حين دافعوا وتصدوا ، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام يتنزه الباري عن كثير من إيهاماته وإطلاقه " (٣٤) . وهو رأي خاص بابن خلدون الذي يقصر مهمة علم الكلام على مستوى الموقف الأشعري ، الذي يعتنقه هو شخصياً ، ونحن لا نرى صحة موقفه في هذا الشأن ، فكيف لا يحتاج عصره إلى علم الكلام ، وهو عصر يمثل عصر الركود والانحلال والتأخر ، ويبدو ذلك فيما أصاب الأندلس من المد الديني بالخرافات والكرامات المزعومة ، وقد امتدت فترة تدهور علم الكلام أكثر من أربعة قرون ، وهي نفس الفترة التي شهدت تدهور العالم الإسلامي ، لم يبدع فيها علم الكلام شيئاً ذا قيمة ، وإنما تركزت جهوده - كما ذكرنا - في جمع التراث الماضي وحصره ، وتدوينه ، من منظور ديني متزمت ، وشرحه والتعليق عليه ، وكانت معظم نصوص هذا التراث تعالج مشكلات لا صلة بينها وبين واقعهم ، فضلاً عن سقم مناهجهم ، تلك المناهج التي لا تسعف مفكر اليوم في معالجة مشكلاته الراهنة والتي أفرزها تقدم الحياة وتطورها ، سواء فيما يتعلق بالتقدم العلمي أوالتقدم في مجال الإنسان وحريته

وكرامته ، من أجل هذا كله انتهى بعض المحدثين والمعاصرين - كما ذكرنا - إلى القول بأن علم الكلام يعد علماً عقيماً ، لا يقدم حلولاً أو خطط عمل يمكن أن تكون مفيدة في حل مشكلاتنا الراهنة ، ونحن وإن كنا لا نقبل وجهة النظر هذه ، فإننا لا ندعي القول بأن الدارس لعلم الكلام ، أو الباحث فيه ، يمكنه أن يعثر على مثل هذه الحلول الجاهزة أو المعدة سلفاً ، والتي تساهم في مواجهة تحديات العصر ، وإنما نقول إنه مما لا شك فيه أن الدارس لفترة ازدهار الحضارة الإسلامية ، وفعالية علم الكلام فيها ، سيجد - بلا مشقة - مجموعة من القيم الإيجابية ذات الفعالية في نهضتنا المعاصرة .

على أن علم الكلام منذ القرن الثامن عشر ، قد بدأ نهضة جديدة (٣٥) ، وهي وإن كانت حتى الآن ، لم تبرز بروزاً واضحاً ، لكن الجهود مازالت مستمرة في إعادة بناء علم الكلام ، بما يلائم العصر ، ليؤدي وظائف جديدة ، لعل من أهمها تحويل الإيمان من مجرد الإيمان النظري إلى إيمان عملي ، يرسخ مبدأ العمل كشرط ضروري من شروط الإيمان (٣٦) ، ذلك العمل الصالح في مجال الفرد والمجتمع ، وهنا نبرز فعالية الإسلام الحقيقية ، فالعمل يرتبط بالعلم ارتباطاً وثيقاً ، فلا عمل بدون علم ، ولا قيمة لعلم أو اعتقاد بدون عمل ، وهنا تتسع دائرة الإيمان لتشمل مع الاعتقاد والعبادة ، شئون الدنيا وتنظيم المجتمع ، والعمل على رقيه وازدهاره ، وتشمل قضايا الإنسان وتحرره ... إلى آخر تلك القضايا المعاصرة .

ولعل من وظائف علم الكلام في صورته المنشودة إبراز التوحيد كأهم مبحث لهذا العلم - حتى إنه سمي باسمه - كقوة محررة للإنسان من قيود الجهل والخرافة ، ومن كل أنوع السلطات والقوى أياً كانت ، تحريره من عبودية ما سوى الله ، فلا يدعو غير الله ، ولا يدعو أحداً مع الله ، فليس لمخلوق أن يدعو

مخلوقاً إلى كشف ضر ، أو جلب خير ، مهما كانت نية الداعي ، ومهما كان مقام المدعو ... وإذا تحقق للإنسان التحرر من كل سلطة وقوة أياً كانت سوى سلطة الله تعالى ، تحققت المساواة بين البشر ، فلا تفاضل بينهم إلا بالتقوى والعلم والمعرفة والعمل الفعلي وتأثيرهم في مجتمعاتهم ، وإذا كانوا أحراراً فإنهم يوكلون إلى عقولهم ، وليس لأية سلطة أخرى ، فالحرية والعقل مكملان أحدهما للآخر .

ويمكننا هنا أن نستدل بما حاوله الإمام محمد عبده ، في محاولة إعادة بناء علم الكلام في رسالة التوحيد ، حيث حاول أن يستخلص من عقيدة التوحيد ، المعاني والنتائج الحية التي يمكن أن يستفيد بها الفرد والمجتمع ، حيث يقول : " صار الإنسان بالتوحيد عبداً لله خاصة ، حراً من العبودية لكل ما سواه ، فكان له من الحق ما للحر على الحر ، علي في الحق ، ولا وضيع ولا سافل ولا رفيع ، ولا تفاوت بين الناس إلا بتفاوت أعمالهم ، ولا تفاضل إلا بتفاضلهم في عقولهم ومعارفهم ، ولا يقربهم من الله ، إلا طهارة العقل من دنس الوهم ، وخلوص العمل من العوج والرياء ، ثم بهذا خلصت أموال الكاسبين ، وتمحص الحق فيها للفقراء والمساكين والمصالح العامة ، وكفت عنها أيدي العالة وأهل البطالة ممن كان يزعم الحق فيها بصفته ورتبته لا بعمله وخدمته " (٣٧) ، كما يعني التوحيد عنده حرباً على التقليد واقتلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك وفي عقائد الأمم فيقول : " أنحى الإسلام على التقليد وحمل عليه عند القدر ، فبددت فيالقه المتغلبة على النفوس ، واقتلعت أصوله الراسخة في المدارك ، ونسفت ما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم ، وصاح بالعقل صيحة أرجعته من سباته ، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها " (٣٨) ، وبالتوحيد تحرر الإنسان الذي لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكن فطر على أن يهتدي بالعلم والإعلام - أعلام الكون ودلائل الحدوث - وإنما المعلمون منبهون ومرشدون إلى طريق البحث هادون (٣٩) ، كل هذا يعني تحرير العقل الإنساني من كل قيد يقيده ، ورده إلى مملكته يقضي فيها

بحكمه وحكمته ، مع الخضوع في ذلك لله وحده ، والوقوف عند شريعته التي لا حد للعمل في منطقة حدودها ، ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها (٤٠) ، والتوحيد يعين الدعوة إلى الوحدة العقائدية ، أي رد المذاهب الاعتقادية إلى كتاب الله الذي احتوى دينه الواحد ، وإلى سنة رسوله ، فيقضي على الخلافات المذهبية والتعصب البغيض ، كما دعا التوحيد إلى الألفة والمحبة والتعاون والتضامن ، إلى آخر هذه المقومات للوحدة النفسية والاجتماعية للمسلمين ، وينتهي الإمام في هذا التحليل الديني والنفسي والاجتماعي لمفهوم التوحيد إلى القول : " وبهذا وما سبقه تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما وهما : استقلال الإرادة ، واستقلال الرأي والفكر ، وبهما كملت إنسانيته ، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله بحكم الفطرة التي فطر عليها ، وقد قال بعض الحكماء الغربيين من متأخريهم : إن نشأة المدنية في أوروبا ، إنما قامت على هذين الأصلين " (٤١) .

وقد دأب الإمام محمد عبده على تحليل المفاهيم الدينية تحليلاً يجعلها حوافز للعمل والنشاط كتحليله – مثلاً – لمفهوم القضاء والقدر والذي ينتهي فيه إلى القول بأننا إذا ما خلصنا الاعتقاد بالقضاء والقدر من شناعة الجبر ، وجدناه اعتقاداً يحفز الإنسان على الجرأة والإقدام ، ويخلق فيه الشجاعة والبسالة ، إذ هو اعتقاد يطبع النفس على الثبات واحتمال المكاره ، ويدعوها إلى الجود والسخاء ، بل ويحملها على بذل الأرواح في سبيل الحق ، فانظر إلى هذا الاعتقاد الواحد ، لو أقمناه على منطق العقل ، كيف يؤدي بنا إلى حرية في مجال العمل ، على أنه حين أسيء فهمه أدى إلى التواكل والخنوع .

من كل ما تقدم – يتبين لنا مدى ما يمكن أن تحققه الأصول الدينية من فعالية في حياة الإنسان الزمنية والروحية .

لقد توقفت – وقفة مطولة إلى حد ما – عند بيان ضرورة إعادة بناء علم الكلام ، لإبراز فاعليته في حياتنا المعاصرة ، وضربت – في عجالة سريعة – مثالاً

بجهود الإمام محمد عبده ، وهناك - بالطبع - أمثلة كثيرة من المجددين - لا مجال لذكرها هنا - واختياري للإمام محمد عبده - كمثال - راجع إلى أن أستاذنا كان - كثيراً - ما يبدي إعجابه بالإمام ، وهو بصدد توجيه أنظارنا -نحن طلابه- إلى هؤلاء المجددين الذي قاموا بإبراز الجوانب العملية في العقيدة ، لربطها بالواقع العملي ، حتى لا تبدو العقائد والعبادات هياكل فارغة من المضمون ، وهذا الجانب يبدو أنه جانب كان يوافق ميوله ، فهو رجل صوفي في المقام الأول ، لم يقف في التصوف عند حد الدراسة الأكاديمية - والتي احتل فيها مركز الصدارة في عالمنا الإسلامي المعاصر - وإنما تعدى هذا الجانب النظري الأكاديمي إلى جانب العمل ، فسلك طريق التصوف ، وترقى فيه ، وتذوق مواجيده ، واتخذه طريقاً للفهم الأخلاقي للدين ، باعتبار أن التصوف علم للأخلاق الدينية ، كما اتخذه طريقاً للإصلاح في المجتمع الإسلامي ، وقد انتهى به الأمر إلى أن صار شيخ مشايخ الصوفية ، والصوفي بطبيعته ميال إلىالعمل ، عازف عن الجدل ، وعلم الكلام إذا ارتبط بالواقع استطاع أن يمد المسلم بقيم دينية وسلوكية واجتماعية ونفسية ... تعينه على النهوض بنفسه ومجتمعه ، وتحقق له سعادة الدنيا والآخرة ، وذلك كله قريب من الغاية التي يتجه إليها التصوف بوجه عام .

على أنني قصدت - أيضاً - بالتوقف عند بيان ضرورة إعادة بناء علم الكلام ، لأمهد للكلام عن محاولة قدمها أستاذنا على الطريق نفسه ، أشار إليها في ثنايا بعض مؤلفاته وبحوثه الكلامية ، قصد بها إبراز فلسفة إسلامية معاصرة نعرض لمشروعها في القسم الأخير من هذا البحث .

ثانياً : النظرة الكلية إلى التراث الفلسفي الإسلامي :

يقرر أستاذنا مسألة منهجية هامة ، وهي التكامل بين علم الكلام ، وعلمي الفقه وأصوله ، والتصوف ، ويقول معبراً عن ذلك : " وفي رأينا أن التميز بين علوم :

الكلام ، والفقه ، والتصوف ، اعتباري محض ، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام استنادالفرع إلى الأصل ، وعلم التصوف مستند إلى علمي الكلام والفقه ، إذ لابد للصوفي على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة ، لكي يصحح اعتقاداته وعبادته ومعاملاته على اختلافها ، وانفصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر ، وجد نتيجة للتخصص العلمي الدقيق، وهو أمر ظهر في الإسلام في وقت متأخر وبهذا التخصص سار كل علم في مساره على قواعد ومناهج خاصة ، فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته ، أما قبل ذلك فكان اسم الفقه يطلق ليس فقط على العمليات من الشرع وإنما على الاعتقاديات والأخلاق " (٤٢) .

وهذه النظرة التكاملية التي يقررها أستاذنا بين علم الكلام ، والفقه وأصوله ، والتصوف ، يمكن أن يضم إليها الفلسفة أيضاً ، ذلك لأن هذه العلوم الثلاثة قد أفادت منها ، فقد رأينا - فيما سبق - تأثر علم الكلام بالفلسفة ، ومن المعروف أيضاً أن التصوف الإسلامي قد تأثر بالفلسفة وبخاصة منذ القرن السادس الهجري ، وكذلك الفقه وأصوله لم يخل من أثر الفلسفة أيضاً فيما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق ، مستدلاً على ذلك بأن ابن خلدون في تصنيفه للعلوم ، جعل علم الخلافيات وعلم الجدل تبعاً لعلم أصول الفقه ، وهما علمان لا ينكر صلتهما بالمنطق منكر (٤٣) .

والقول بالتكامل بين أجزاء الفلسفة الإسلامية له من الشواهد ما يبرره ، ويمكن أن نشير - في عجالة (٤٤) - إلى بعضها ، فيما يتعلق بعلم الكلام وصلته بأجزاء الفلسفة الإسلامية ، فنشير إلى :

١- علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله .

٢- علاقة علم الكلام بالتصوف .

٣- علاقة علم الكلام بفلسفة الفلاسفة .

وذلك على النحو التالي :

١- علاقة علم الكلام بالفقه وأصوله :

يمكن أن نلمس هذه العلاقة عند مصنفي العلوم ، فالفارابي - مثلاً - يخصص في كتابه إحصاء العلوم الفصل الخامس للكلام عن العلم المدني وأجزائه وهي : علم الفقه ، وعلم الكلام (٤٥) ، وهو وإن كان يميز بين الفقه والكلام ، إلا أننا يمكننا أن تعتبره تمييزاً اعتبارياً ، حيث يذهب إلى القول بأن صناعة الكلام غير الفقه ، لأن الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي يصرح بها واضع الملة مسلمة ، ويجعلها أصولاً ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها ، أما المتكلم فهو ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً ، من غير أن يستنبط منها أخرى ، إلا أن الفارابي مع تمييزه بين علم الكلام وعلم الفقه إلا أنه يقول : ويمكن للإنسان أن يجمع بينهما فيصبح فقيهاً متكلماً (٤٦) ، ولإمكانية الجمع بينهما يضعهما داخل دائرة واحدة هي دائرة العلم المدني ، وهذا في رأينا يعد ربطاً محكماً بين العلمين .

وجاء في تصنيف إبن خلدون للعلوم أن العلوم تصنف إلى صنفين ، الأول : صنف طبيعي يقف الإنسان عليه بطبيعة فكره وهي العلوم الحكمية الفلسفية ، والثاني : العلوم النقلية وهي تلك العلوم التي يأخذها الإنسان عمن وضعها ، وهي كلها مستندة إلى الخبر ، عن الواضع الشرعي ، فهي العلوم الشرعية ، وتشمل هذه العلوم : علوم اللسان ، وعلوم القرآن القراءات والتفسير ، وعلوم الحديث ، وعلم أصول الفقه ، ثم علم التوحيد (٤٧) ، وإذا أمعنا النظر في تعريفه لكل من أصول الفقه وعلم الكلام يتضح ذلك التكامل فهو يعرف علم أصول الفقه بأنه : النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام ، وأصول الأدلة الشرعية هي : الكتاب الذي هو القرآن ، ثم السنة المبينة له (٤٨) ، ويعرف علم الكلام بأنه هو : علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو

التوحيد (٤٩) ، فعلم الفقه هوعلم الأحكام المستمدة من المصادر الإسلامية ، وهي القرآن والسنة ، وعلم الكلام هو علم الدفاع عما ورد فيهما ، فعلم الكلام يمثل الإيمان والمعرفة بالدين وعلم الفقه يمثل العمل بالدين .

وإلى مثل هذا ذهب فريق – من مؤرخي الفرق والعقائد ، فقد اختلطت عند بعضهم موضوعات علم الكلام بالفقه ، حتى أن البغدادي يضع العلمين تحت مسمى واحد هو " أصول الدين " وإذا نظرنا إلى مؤلفه الذي يحمل الاسم نفسه نجده يفتتحه بذكر الأصول الخمسة عشر التي يدور عليها الكتاب ، ونجد بعضاً من هذه الأصول يتعلق بالفقه وأصوله (٥٠) ، وهذا ما نجده أيضاً عند الاسفراييني في " التبصير في الدين " ، وكذا الإيجي في " المواقف " ، ويقرر الشهرستاني أن علم الكلام أصل ، وعلم الفقه فرع عليه ، ذلك لأن الدين معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، والأصول هي موضوع علم الكلام ، والفروع هي موضوع علم الفقه (٥١) .

على أن أقطاب المتكلمين من الفرق المختلفة ، كان لهم إنتاج في الفقه وأصوله ، بجانب إنتاجهم في علم الكلام ، مما يشهد بصلة التكامل بينهما ، فيقول القاضي عبدالجبار في ضرورة التلازم بين الأصول والشرعيات : " إن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع " (٥٢) ، ويقول إبن خلدون في بيان جهود المتكلمين في مجال الفقه وأصوله : " وكملت صناعة الفقه بكماله ، وتهذيب مسائله ، وتمهدت قواعده ، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه ، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون ، كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفى للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار ، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري ، وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعة تمثل قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة فحلان من المتكلمين المتأخرين ، وهما فخر الدين بن الخطيب في كتاب المحصول ، وسيف الدين الآمدي في كتاب الإحكام (٥٣) ،

ويقول الزركشي في البحر المحيط : " وجاء من بعده - أي من بعد الشافعي فبينوا وبسطوا وشرحوا ، حتى جاء القاضيان قاضي السنة أبو بكر بن الطيب ، وقاضي المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارة ، وفكا الإشارات ، وبينا الإجمال ، ورفعا الإشكال ، واقتفى الناس بآثارهم ، وساروا على لاحب نارهم " (٥٤) .

ويقرر الشيخ مصطفى عبد الرازق أن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري ، وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه ، وغلبت طريقتهم فيه على طريقة الفقهاء ، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق ، واتصل بهم اتصالاً وثيقاً (٥٥) ، وكان من شراح رسالة " الأم " للشافعي فقهاء ومتكلمون (٥٦) .

وإذا أخذنا المعتزلة - كإحدى المدارس الكلامية الكبيرة - كمثال على عناية المتكلمين بالفقه وأصوله ، لأنه مرتبط ببحوثهم الكلامية ، نجد أنهم اهتموا بالتأليف في الفقه وأصوله ، لأنهم رأوا ضرورة التلازم بين أصولهم الاعتزاليه وبين الشرعيات ، فقد ذكرنا أن القاضي عبد الجبار قال : إن المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع .

لقد تأثر المعتزلة بمنهج الرأي ، الذي نشأ في التشريع الإسلامي ، منذ العصر الأول تحت تأثير القرآن الكريم والسنة ، ومضى الصحابة والتابعون في استعماله حين لم يكن هناك ثمة نصوص في القرآن والسنة ، فكانوا يحكمون العقل واللغة ، فيقول أبو الحسين البصري : " ظاهر عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم قالوا بالرأي وذلك لا يمكن دفعه " (٥٧) ، ولقد بلغ من تأثر المعتزلة بمنهج الرأي أن عدوا القائلين بالرأي من رجالهم فوضعوهم على قمة السند المعتزلي (٥٨) ، ولقد تطور منهج الرأي حتى صار يمثل مدرسة فقهية كبيرة أرسى دعائمها الإمام أبو حنيفة في أخريات القرن الأول ، وبداية القرن الثاني الهجري ، ورأى المعتزلة أن في استخدام الرأي ما يبيح لهم استخدام الرأي ليس فقط في مجال الأمور الشرعية ، بل أيضاً في الأمور الاعتقادية الأصولية ، ولقد خطا المعتزلة في استعمال الرأي في

الأمور الشرعية خطوات كبيرة حتى توصلوا إلى أن العقل حاكم شرعي أي أعطوا له حق التشريع فيحض الإنسان على أن يتبع الخير، فالخير ما يراه العقل خيراً وينهى الإنسان عن اتباع الشر، وهو ما يراه العقل شراً، وذلك لقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال، بل إن هناك من يرى أن مسألة التحسين والتقبيح التي أثارها المعتزلة كانت معاصرة لمسألة القياس والرأي، فهما على هذا مسألتان متساندتان فمن كان يرى أن الأفعال لها صفات من أجلها أمر بها الشارع أو نهى عنها، قال إن هذه الصفات يمكن إدراكها بالعقل، ولذلك يكون في إمكان الرأي أن يكشف عن هذه الصفات ويتعرفها ويصدر حكمه فيها، وذلك يجعل له حرية كبيرة في الاجتهاد في مجال التشريع، ومن قال بعدم تلك الصفات الذاتية، وإن أمر الشارع هو الذي يحسن ويقبح، كان من الطبيعي أن يقف في اجتهاده على النص، وكل ما يستطيع في الاجتهاد أن يلحق الشبيه بالشبيه، وكان من الطبيعي أن يذهب الحنفية إلى الرأي الأول، أي أن العقل يستطيع إدراك ما في الأشياء من صفات حسن أو قبح، وأن الإنسان لو لم تبلغه النبوة، فلا عذر عليه في الجهل بخالقه لأن العقل يدل على ذلك، وهو ملزم بفعل الحسنات وترك السيئات، لأن العقل يرشده إلى ذلك (٥٩)، ونرى الإمام أبا حنيفة يذهب إلى رأي قريب من هذا، حيث يرى أنه لا عذر لأحد في الجهل بالله لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية، والتي لا يصح لعاقل أن يرتاب فيها، ومن ارتاب معها فلسوء فهمه وعدم تدبره لهذه الأدلة القاطعة، ويضيف الإمام فخر الدين الرازي إلى هذا الرأي المأثور عن أبي حنيفة أن أبا حنيفة ذهب إلى أنه لا عذر للعاقل بعد مضي فترة التأمل، ومدة التأمل لا يمكن تحديدها، لأن العقول متفاوتة في الفهم والاستنباط، وهي تحدد عند أبي حنيفة بخمسة وعشرين عاماً (٦٠).

ولهذا التقارب بين المعتزلة والأحناف ، نجد أن المعتزلة قد اتجهوا في أول أمرهم إلى اعتناق المذهب الحنفي ، ونجد أن من الفقهاء الأحناف من قال بالاعتزال أو مال إليه ، وقد ذكر الكعبي في مقالاته جمله من فقهاء الحنفية مالوا إلى الاعتزال منهم : أبو مطيع الحكم بن عبد الله القرشي (٦١) ، وهو يعد من أعظم أصحاب الإمام أبي حنيفة وراوي كتابه " الفقه الأكبر " (٦٢) ، أبو عبد الله أحمد بن أبي دراد ، وهو من أصحاب أبي حنيفة (ت٢٤٠هـ) (٦٣) ، ويقول الكعبي إنه هو الذي فتق فقه أبي حنيفة ، واحتج له ، وأظهره وقواه بالحديث (٦٤) ، وزفر بن الهذيل (٦٥) وهو صاحب الإمام أبي حنيفة ، وقد قيل لأبي حنيفة زفر قدري ا ، قال : دعوه ، لا تناظروه ، فإن الفقه يرده (٦٦) ــ وغيرهم كثير (٦٧) ، فغالبية الحنفية فيما يقول الصفدي معتزلة أوميالون إلى الاعتزال (٦٨) ، ثم تحول أغلب المعتزلة المتأخرين كالقاضي عبد الجبار ومدرسته إلى الفقه الشافعي ، الذي آزروه ودعموا مسائله بالحجج والبراهين ، ويعد القاضي عبد الجبار بعض فقهاء الشافعية معتزلة ، كأبي الحسين الطوابيقي البغدادي (٦٩) ، فيضعه في الطبقه العاشرة من طبقات المعتزلة ، ويقول عنه إنه أخذ عن أبي هاشم الجبائي العلم الكثير ، وكان من فقهاء الشافعية ، وله كتاب أصول الفقه (٧٠) .

ولقد اهتم شيوخ الاعتزال – بوجه عام – بالاشتغال بأصول الفقه والتأليف فيها لاتصاله بمباحثهم الكلامية ويمكن أن نشير إلى أهمهم فيما يلي :

واصل بن عطاء : ذكر له المقريزي كتاباً في " الفتيا " (٧١) ، وذكر القاضي عبد الجبار لأبي الهذيل العلاف كتاباً بعنوان " كتاب الحجة " وهو كتاب في الأخبار وشروط قبولها (٧٢) ، وذكر ابن النديم لبشر بن المعتمد كتاباً بعنوان " اجتهاد الرأي " (٧٣) .

وكتاباً آخر بعنوان " الرد على أصحاب أبي حنيفة " (٧٤) ، كما ذكر الخياط (٧٥) سبعة كتب لجعفر بن مبشر هي : " كتاب الأشربة " ، و" كتاب

الخراج " ، و " كتاب معرفة الحجج " ، وكتاب " الناسخ والمنسوخ " ، ويذكر القاضي عبد الجبار (٧٦) لجعفر بن حرب كتباً في الفقه وأصوله منها " نصيحة العامة " ، وكتاب " الإيضاح " ، وكتاب " المسترشد " وكتاب " التعليم " ، وأما أبو جعفر الإسكافي (٧٧) فله كتاب " القاضي بين المختلفة " وله كتاب "الأشربة" ولأبي قاسم البلخي الكعبي (٧٨) كتاب " السنة والجماعة " ، و"نقض السيرجاني" وهونقض لكتاب " السنة والجماعة " لحرب بن اسماعيل (٧٩) ، وكتاب " قبول الأخبار ومعرفة الروايات في نقد الرجال " (٨٠) ، وينسب إلى أبي بكر الفارسي كتاب في أصول الفقه (٨١) نسبه له إبن المرتضى ، كما نسب ابن النديم (٨٢) كتاب " الاجتهاد " لأبي هاشم الجبائي ، كما نسب القاضي عبد الجبار لابن أبي دؤاد كتاب " الاختلاف والائتلاف " وقال إن أبا علي نظر فيه وقال ما فيه عيب إلا ذكره فيه ابن حنبل وابن راهوية في معرض اشارته لمكانته في الفقه (٨٣) ، كما نسب القاضي عبد الجبار لأبي علي بن خلاد كتاب " الشرع " (٨٤) ، ونسب أيضاً لأبي عبد الله الحسين بن علي البصري كتابين " الأصول في الفقه " و" نفض الفتيا " (٨٥) ، ونسب لأبي الحسين الطوابيقي كتاب في أصول الفقه (٨٦) ، كما نسب القفطي لعلي بن عيسى الرماني أربعة كتب في الفقه وأصوله وهي : "نقدات الاجتهاد" و " القياس " و" أصول الفقه " و " الحظر والإباحة " (٨٧) ، كما نسب للقاضي عبد الجبار كتباً كثيرة في الفقه وأصوله مثل كتاب "العمد" (٨٨) ، و" شرح العمد " (٨٩) و" أصول الفقه " (٩٠) ، و" نصيحة المتفقهه " (٩١) ، و"مجموعة العمد" (٩٢) و"النهاية" و"الحدود" و"العقود" و"شرح العقود" و"المبسوط" (٩٣) و"الشرعيات" وتمثل الجزء السابع عشر من " المغني في أبواب التوحيد والعدل " (٩٤) ولأبي الحسين البصري كتاب "المعتمد في أصول الفقه " (٩٥) ، ونسب ابن المرتضى للملاحمي كتاب "المعتمد الأكبر في الفقه"(٩٦)، كما نسب الداودي للزمخشري "رؤوس المسائل في الفقه" .

ما تقدم يشهد بإهتمام المعتزلة بالفقه وأصوله ، وذلك لصلته الوثيقة بمباحثهم الكلامية ، وما ينطبق على المعتزلة ينطبق على مدارس أخرى كأهل السنة والماتريدية والشيعة .

وإذا كان لبعض أقطاب المتكلمين مصنفات وآراء في الفقه وأصوله ، فإنه أيضاً كان لبعض أئمة الفقه مصنفات وآراء كلامية ، وما ذلك إلا لأن علم الكلام لم ينشأ ترفاً ولا عبثاً ، وإنما اضطروا إلى الخوض فيه ، حين سمعوا الباطل فلم يسعهم السكوت ، وحين رأوا الهجوم الفكري من أصحاب الديانات الأخرى الذين غلبهم الإسلام على أمرهم ، فلم يكن هناك بد من الدفاع .

ويمكن أن نستدل على ذلك بأئمة الفقه الأربعة ، فنجد الإمام أبا حنيفة مع ما رواه البعض عن ذمه لعلم الكلام (٩٧) ، تنسب إليه مصنفات فيه من أهمها : كتاب "الفقه الأكبر" (٩٨) ، و"رسالة إلى البتي" (٩٩) ، وكتاب "العالم والمتعلم"(١٠٠) ، وكتاب "الرد على القدرية" (١٠١) ، فيقول ابن النديم : " وله من الكتب كتاب "الفقه الأكبر" وكتاب "رسالة إلى البستي" (أبو سليمان أحمد بن محمد الخطابي) ، وكتاب "العالم والمتعلم" رواه عن مقاتل ، وكتاب "الرد على القدرية" (١٠٢) ، كما أورد البزدوي ذلك أيضاً فقال " : وقد صنف أبو حنيفه رضي الله عنه ، في ذلك - أي في علم التوحيد والصفات - كتاب "الفقه الأكبر" وذكر فيه إثبات الصفات ، وإثبات تقدير الخير والشر من الله ، وأن ذلك كله بمشيئته ، وأثبت الاستطاعة مع الفعل ، وأن أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى إياها كلها ، ورد القول بالأصلح ، وصنف كتاب "العالم والمتعلم" وكتاب "الرسالة" ، وقال فيه لا يكفر أحد بذنب ، ولا يخرج به من الإيمان ويترحم عليه (١٠٣) ، وإلى أبي حنيفة يرجع تسمية علم الكلام بـ " الفقه الأكبر " وهو يراه أصلاً للفقه الذي يطلق عليه الفقه الأصغر ، ويجوز الاشتغال به لأن فضله التفقه في الدين فيقول : " الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم ، لأن الفقه في الدين

أصل ، والفقه في العلم فرع ، وفضل الأصل على الفرق معلوم ، قال الله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ أي يوحدون بالتعليم المبني على الدين ، فصار الدين هو التوحيد ، والعلم هو الديانة يعني الشرائع ، وهو يعد بعد التوحيد ، ثم الدين عقد على الصواب ، والديانة سيرة على الصواب " (١٠٤) ، لهذا سمي أبو حنيفة علم لكلام بالفقه الأكبر في مقابل الفقه الأصغر (١٠٥) .

والإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) ، مع ماروي عنه من كراهيته للخوض في علم الكلام (١٠٦) ، واعتباره المتكلمين أهل بدعة فيما روي عنه (١٠٧) ، إلا أننا لا نمنع من أن يكون له آراء كلامية ، حارب فيها التشبيه والتجسيم بوجه عام ، فإن عبارته المشهورة " الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " على رغم من أن ظاهرها يفيد محاربة الخوض في الصفات ، فإنها بلا شك تشير إلى التنزيه في مقابل التشبيه والتجسيم ، وإلى استخدام طريقة التفويض في معالجة مسألة الصفات بل يمكن القول - بدون تجاوز - بأن هذه العبارة كانت أساساً لرأي الأشعري - فيما بعد - فيما يتعلق بالصفات (١٠٨) ، كما روي عنه الكعبي (١٠٩) ، والقاضي عبد الجبار (١١٠) ، القول بإنكار القول بالقدر ، وينسب إلى الإمام مالك أنه صنف رسالة إلى " إبن وهب " في " القدر والرد على القدرية " ، ذكرها القاضي عياض ، وأن غير واحد من شيوخه قد حدثه بها بأسانيدهم المتصلة إلى مالك ، ويسوق لذلك أسانيد يصف رجالها بالصحة والثقة ، وقد وصفها القاضي عياض بأنها من خيار الكتب الدالة على سعة علم مالك بهذا الفن ، ولا يشك الأستاذ أمين الخولي في نسبة هذه الرسالة إلى مالك ، وفي الحقيقة لم تصل إلينا هذه الرسالة حتى يمكن الحكم بأنه صاحب مذهب كلامي (١١١) ، ونحن لا نريد أن نثبت للإمام مالك مذهباً كلامياً يمكن به أن يدرج به في عداد المتكلمين ، وإنما نهدف إلى القول بأن له آراء ووجهات نظر كلامية ، فلقد كان كثير التعويل على النقل محافظاً على ظاهر النص .

والإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) يعد المتكلم الثاني بعد الإمام أبي حنيفة ، ولقد روي عنه الكثير من الآثار (١١٢) التي استدل بها البعض على كراهيته لعلم الكلام ، ولكننا نستطيع أن نؤكد أن كراهيته لم تكن موجهة إلى علم الكلام في ذاته ، وإنما كانت موجهة إلى أهل الأهواء والبدع المنحرفين عن عقيدة أهل السنة ، ومما يؤيد وجهة نظرنا ، أولاً : أن الشافعي درس علم الكلام وأجاده فهو يقول عن نفسه فيما رواه الفخر الرازي : " لقد دخلت فيه (أي في علم الكلام) حتى بلغت مبلغاً عظيماً " (١١٣) ، فلا يتصور أن يبلغ في علم هذا المبلغ ، وينكره هذا الإنكار ، ثانياً : أن له كلاماً كثيراً في أبواب التوحيد المختلفة (١١٤) ، ورأيه في القضاء والقدر والإيمان يشهد بهذا (١١٥) ، ثالثاً : أن البغدادي قد نسب إليه كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثاني : في الرد على أهل الأهواء ، وإن صح ذلك فإنه يدل دلالة قاطعة عن أن للإمام الشافعي آراء كلامية ، رابعاً : أن الإمام الشافعي عاصر المعتزلة ، ولم يوافقها في استخدام العقل ، فآثر الاتباع على الإبداع ، أي آثر النقل على العقل ، ومن هنا كان نقده لعلم الكلام في الثوب المعتزلي ، على اعتبار أن المعتزلة كانت مسيطرة على الساحة الكلامية في عصره ، كما أن الإمام الشافعي ناظر بشر المريسي ، الفقيه المشهور ، كما تروي المصادر رده على القدرية (١١٦) .

والإمام أحمد بن حنبل ، الذي نسب إليه كراهيته لعلم الكلام ، حتى وإن كان الخوض فيه لنصرة السنة والجماعة ، وأغلب الظن أن هذه الكراهية لعلم الكلام ترجع إلى ما عاناه الإمام من المحنة ، والتي جعلته المتكلم الرسمي بإسم لسلف ، وتجرد من ذلك الوقت لبيان عقيدة السلفية ، فهو لم يكره علم الكلام في ذاته ، وإنما كره علم الكلام الذي بالغ أصحابه في الجدل ، والخوض في موضوعات لم يخض فيها السلف الصالح ، وقد نسب للإمام أحمد بن حنبل " رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية " ، ولقد خاض في مسائل كلامية لها خطرها (١١٧) .

وهكذا نرى أنه مع غلبة الفقه والحديث على هؤلاء الأقطاب الأربعة ، لم تخل مذاهبهم من آراء كلامية ، ومن الخوض في علم الكلام ، ذلك لأنه علم من العلوم الشرعية ،وعلم الكلام وعلم الفقه وأصوله يندرجان تحت اسم واحد هو علم الأصول وذلك لتكاملهما .

ويؤكد الدكتور حسن حنفي على هذه الصلة بين علم الكلام كعلم لأصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، فيقول : إن العنصر المشترك بينهما هو الاصل ، وبلغتنا المعاصرة ، التأصيل وهو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم ، وفي نفس الوقت تكون هذه الأسس النظرية هي بناء الواقع ذاته ، وإلا كانت مجرد افتراضات نظرية لا أساس لها في العقل أو في الواقع ، العلاقة بين العلمين عند القدماء ، علاقة أصول النظر بأصول العلم ، فيكون علم أصول الدين نظرية السلوك ، ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك ، فعلم أصول الدين يحدد التصورات للعالم ، ويحدد رسالة الإنسان في الحياة ، وموقفه من العالم ، وعلاقاته بالآخرين ، بينما علم أصول الفقه يعطيه مقاييس السلوك ويصف له كيفية تحقق الأفعال في مواقف معينة ، فهو إذن علم معياري عملي ، في حين أن علم أصول الدين علم نظري خالص يكون نظرية المعيار وأساس القياس (١١٨) .

ونكتفي بما تقدم في بيان علاقة التكامل بين علمي الكلام وعلم الفقه وأصوله ، وننتقل الآن إلى تناول علاقة التكامل بين علم الكلام والتصوف ، بشيء من الإيجاز .

علاقة التكامل بين علم الكلام والتصوف الإسلامي:

وإذا كان علم الكلام وثيق الصلة بالفقه وأصوله ، فهو وثيق الصلة أيضاً بالتصوف الإسلامي ، ويستدل أستاذنا على تلك الصلة بما أورده صديق خان في كتابه " أبجد العلوم " حيث يقول : " علم الفقه : قال (أي التهانوي) في كشاف

اصطلاحات الفنون : علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه ، بعلم الدراية أيضاً ، على ما في " مجمع السلوك " ، وهو معرفة النفس مالها وما عليها ، هكذا نقل عن أبي حنيفة ... ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات : كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات ، أي الأخلاق الباطنة ، والملكات النفسانية ، والعمليات : كالصوم والصلاة ، والبيع ونحوها ، فالأول : علم الكلام ، والثاني : علم الأخلاق والتصوف والثالث : هو الفقه المصطلح " (١١٩) .

وفي الحقيقة إن الصوفية قد عاشوا في جو المناقشات الكلامية والتي دارت منذ أوائل القرن الثاني ، وقد أخذ الصوفية بشيء مما قال به السلف أو المعتزلة أو الأشاعرة ، بل كان منهم من إنتمى إلى هؤلاء أو هؤلاء ، فقد عاش شيوخهم الأول في البصرة والكوفة وبغداد ، وكانوا على صلة بما يجري من حركات فكرية ، ويعد الحسن البصري بحق الجد الأول للدراسات الكلامية والصوفية ، وكان المحاسبي أميل إلى آراء المعتزلة ، ثم انتصر لأهل السنة ، وإن لم يسلم من معارضة الحنابلة (١٢٠) ، والقشيري صاحب " الرسالة " الذي درس الكلام على ابن فورك أحد أقطاب المذهب الأشعري (ت٤٠٦هـ) (١٢١) ، كما تتلمذ على أبي اسحق الإسفرايني (ت٤١٨هـ) كما أنه نظر في كتب الباقلاني، ومن هنا تمكن القشيري من العلم بعقيدة أهل السنة والجماعة ، كما استقرت على يدي الأشعري وتلاميذه ، وقد كان القشيري من أكبر المدافعين عن المذهب الأشعري في عصره ، ضد عقائد المعتزلة والكرامية والمجسمة والشيعة ، وقد لقي في ذلك عنتاً شديداً في فتنة سجن بسببها ، وقد صور لنا تلك الفتنة في رسالته "شكاية أهل السنة " ، والتي حاول فيها دفع التهم التي ألصقها أعداء الاشعري به ، مبيناً أنهم زيفوا آراء باطلة نسبوها إليه ، كما حاول أيضاً الرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعري الكلامي بالنقد والتجريح في مسائل : الصفات وخلق القرآن ، وأفعال الإنسان (١٢٢) ، ويقول أستاذنا إن المتأمل في " الرسالة القشيرية " يلاحظ

في وضوح اتجاه القشيري لتصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة ، حيث يقول القشيري " : اعلموا - رحمكم الله - أن شيوخ هذه الطائفة أي الصوفية بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد ، صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد : بلا تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد - رحمه الله - التوحيد إفراد القدم من الحدث ، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلالة ، ولائح الشواهد ، كما قال أبو محمد الجريري : من رحمه الله لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور في مهواة التلف " (١٢٣) ، وهكذا جمع القشيري بين علم الكلام والتصوف ، منتهجاً في ذلك منهج أستاذه أبي علي الدقاق ، على أنه يمكن القول - بوجه عام - إن المذهب الأشعري قد غزا التصوف ، وبخاصة التصوف السني الذي أشاد بنيانه صوفية أمثال : الحارث المحاسبي ، وأبي طالب المكي ، وكان الإمام الغزالي إماماً في التصوف والكلام معاً ، أخذ بالمذهب الأشعري وأيده ، وكتب في علم الكلام كتباً لها أهميتها ، وقد غلبت عليه النزعة الصوفية في أخريات حياته وهاجم ما عداها من طرق للوصول إلى الحقيقة ، فنقد الفلاسفة نقداً شديداً كما هاجم الباطنية ونظريتهم في المعرفة ، وهاجم علم الكلام لكنه لم يقس عليه قسوته على العلوم الأخرى (١٢٤) ، منتهياً إلى أنه علم واف بمقصوده كعلم ، وهو حفظ عقيدة أهل السنة وحمايتها من تشويش أهل البدعة (١٢٥) ، وقد أسس الغزالي تصوفه على أساس من عقيدة أهل السنة (١٢٦) .

يمكننا أن ننتهي إلى القول : بأنه مما لا شك فيه أن المتصوفة تأثروا بالدراسات الكلامية والفلسفية المحيطة بهم ، أخذوا عن السلف ، كما أخذوا عن المعتزلة والأشاعرة ، واستمدوا بعض المصطلحات التي شاعت لدى المتكلمين والفلاسفة ، كالجوهر والعرض ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفات ، والتجسيم

والتجريد .. ، بل إننا نجد واحداً من كبار فلاسفة الصوفية ، وهو إبن عربي، قد تأثر بقول المعتزلة بـ " شيئية المعدوم " في قوله بـ " الأعيان الثابتة " ، والتي كان كثيراً ما يصفها بأنها أمور عدمية أو أنها " معدومات " يقصد بها الحقائق والذوات والماهيات ، كما أنه يقصد بثبوتها وجودها العقلي أو الذهني (١٢٧) ، بل إنه يتأثر بهم بصورة واضحة في قوله : بأن الأعيان الثابتة لا توصف بالوجود الخارجي ، ولا بالوجود العقلي المستقل عن ذات الحق ، بل هي عين الحق ، فذلك اشبه بصفات الحق عند المعتزلة ، فهذه المعدومات صور في العلم الإلهي والعلم هو الذات عند المعتزلة (١٢٨) .

وإذا كان المتصوفة تأثروا بالمتكلمين فإننا نجد كثيراً من المتكلمين قد تاثروا بالتصوف في طرقه العملية ، فمال أكثر المعتزلة إلى الزهد والعيش عيشة الفقر والتقشف ، وإنصرف همهم إلى العبادات وخدمة العلم والدين ، وقد شاع ذلك عنهم حتى أطلق على معتزلة بغداد "نساك بغداد" (١٢٩) ، وكذلك كان معتزلة البصرة ، فيذكر عن شيوخهم الأوائل كواصل بن عطاء زهده وورعه وتقواه ، حتى قيل في زهده إنه لم يلمس ديناراً ولا درهماً قط (١٣٠) ، ومن أقواله في الزهد : " المؤمن إذا جاع صبر، وإذا شبع شكر " (١٣١) ، كما تروي المصادر الأخبار الكثيرة عن زهد عمرو بن عبيد وورعه وتقواه (١٣٢) ، مما يقطع بأنه كان أميل إلى الصوفية في حياته العملية ، وابن السماك كان ذائع الصيت في مجال الزهد ومن كلامه : " من جرعته الدنيا حلاوتها لميله إليها جرعته الآخرة مرارتها لتجافيه عنها " (١٣٣) ، وكان المردار لشهرته في الزهد يسمى بـ "راهب المعتزلة" ، ويقال إنه لما حضرته الوفاة شك في ماليه من مال فوزعه على الفقراء (١٣٤) ، وهكذا كان جمهور المعتزلة أقرب إلى طريق التصوف في حياتهم العملية ، وكذلك كان الأشاعرة وأهل السنة بوجه عام ، فيقول السبكي عن الأشعري : " كان

الشيخ سيداً في التصوف واعتبار القلوب كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم " (١٣٥) .

هذا في إيجاز – شديد – علاقة التكامل بين علم الكلام والتصوف ، ثم ننتقل إلى علاقة التكامل بين علم الكلام وفلسفة فلاسفة الإسلام ، وذلك في إيجاز شديد .

٣– علاقة التكامل بين علم الكلام وفلسفة فلاسفة الإسلام :

لقد ساهم علم الكلام مساهمة فعالة في نشأة الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام ، حيث مهد لظهورها فيما يقول الدكتور مدكور ، حيث إن الفكر الفلسفي الإسلامي أفصح من أن يقف عند المدرسة المشائية الغربية ، فقد ظهر وعرف في مدارس كلامية قبل أن يعرف المشاءون ويستقر أمره ، وفي علم الكلام فلسفة ، وفلسفة دقيقة وعميقه أحياناً ، وللمعتزلة آراؤهم ، وبحوثهم التي عالجت المشكلات الفلسفية الكبرى ، وهي مشكلة الله والعالم والإنسان ، ومهدوا بذلك دون نزاع للمدرسة المشائية ، ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر على رجل مثل أبي الهذيل العلاف أو النظام مقامهما بين الفلاسفة ، ومن كبار الأشاعرة من عد بحق فيلسوفاً ومتكلماً في آن واحد أمثال الغزالي ، وفخر الدين الرازي ، ومنذ القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر ، أختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية ، وعاشت معها جنباً إلى جنب ، وكتاب " المواقف " للإيجي أو كتاب " العقائد " للنسفي مليء بالآراء والنظريات الفلسفية والكلامية ، وكان الكتابان معاً دعامة للبحث النظري في بعض المعاهد العربية الكبرى : كالأزهر ، والزيتونة ، طوال القرون الستة الأخيرة (١٣٦) .

على أن مذاهب الفلاسفة لم تخل – بوجه عام – من تأثيرات كلامية في مسائلها الكبرى ، فالكندي ، تعرض لمسائل كلامية عالجها معالجة تقترب من آراء المعتزلة الكلامية ، فيقول دي بور : إنه كتب في الإستطاعه وزمان وجودها ، هل توجد

قبل الفعل أو تكون معه ، وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد ، وهما أصلان من أصول المعتزلة ، ودافع عن النبوة ، وحاول التوثيق بين السمع والعقل وهي من أهم المشكلات التي تعرض لها المتكلمون (١٣٧) .

والكندي وفلاسفة الإسلام بوجه عام ، عولوا تعويلاً كبيراً في البرهنة على وجود الله على براهين المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، وعلى رأسها دليل حدوث . وهو دليل وإن كان قديماً إلا أنه شاع لدى المتكلمين من معتزلة (١٣٨) وأشعرية (١٣٩) ، حيث نبه القرآن إليه (١٤٠) ، وأطلقوا عليه دليل التدبير أو الإبقاء أو الإحكام ، أو الدليل الكوني (١٤١) ، هذا الدليل بعينه نجده عند فلاسفة الإسلام كالكندي فيما يسمى عنده بدليل التضايف اللفظي أوالتضايف المنطقي (١٤٢) ، كما إنه جوهر دليل إبن رشد والذي يسمى بدليل الاختراع (١٤٣) ، ومن هذه الأدلة أيضاً دليل الغائية الذي نجده عند المعتزلة (١٤٤) ، نجده أيضاً عند الكندي الذي يؤكد على كمال العناية الإلهية (١٤٥) ، كما صاغه إبن رشد صياغة محكمة في دليله المسمى بدليل العناية (١٤٦) ، على أن مبحث الألوهية عند فلاسفة الإسلام قام على أساسين مهمين هما التوحيد والتنزيه ، وهم في هذا يلتقون مع المعتزلة وإن زادوا عليهم (١٤٧) ، بل إن بعضهم كابن رشد قد اقترب - إلى حد ما - من التصور السلفي للألوهية ، حيث تمسك بالنص الديني وآثر التفويض في هذا المجال عن التأويل (١٤٨) .

نكتفي بهذه الأمثله كشواهد على تلاحم التيارين الكلامي والفلسفي ، وقد سبق لنا الإشارة إلى أن التيار الكلامي أخذ من التيار الفلسفي الكثير من الأفكار .

ولعله قد إتضح مما سبق هذه النظرة التكاملية في التراث الفلسفي الإسلامي بين علم الكلام والفقه وأصوله والتصوف وفلسفة الفلاسفة ، وهذه النظرة التكاملية إلى التراث الفلسفي الإسلامي والتي نبهنا إليها أستاذنا نجدها أيضاً عند أستاذنا الدكتور مدكور حيث يقرر : " إن المدارس الإسلامية الكبرى : كلامية كانت أو

صوفية أو فلسفية ، نشأت كلها تحت كنف الإسلام ، وعاشت في ظل تعاليمه ، تعاصرت وأخذ بعضها عن بعض ، تلاقت أحياناً ، وتعارضت أحياناً أخرى ، ولا يمكن أن تدرس مشكلة عقلية درساً مكتملاً إلا إذا بحثت في ضوء المدارس على اختلافها ، ومن الخطأ أن يظن أن كل واحدة منها عاشت بمعزل عن الأخرى " (١٤٩) .

التقريب بين المذاهب العقائدية :

لقد أدرك أستاذنا بثاقب نظره الحاجة إلى التقريب بين المذاهب العقائدية ، حتى يكون ذلك التقريب لبنة في صرح الوحدة الإسلامية ، والمسلمون - اليوم - في أشد الحاجة إلى وحدة تجمعهم ، وليس أقوى من الوحدة العقائدية وفاءً بهذا الغرض ، فما زال أعداء الإسلام - حتى اليوم - يرون أن الخلاف بين المسلمين حول مسائل العقيدة هو الصخرة التي تتحطم عليها وحدتهم .

وكان لمؤرخي الفرق والعقائد - قديماً وحديثاً - دور كبير في إذكاء هذه الفرقة العقائدية ، فشعبوا الفرق العقائدية تشعيباً - كان في أغلب الأحيان - تشعيباً مفتعلاً - منتهين إلى أن الفرقة الناجية واحدة (١٥٠) ، وهي التي ينتسبون إليها ، وباقي الفرق ضالة مضلة ، وهي كلها في النار ، فسادت روح التعصب المذهبي البغيض ، ونظر الواحد إلى مخالفه نظرة يملؤها الريبة والشك والكراهية ، وصارت الفرق العقائدية في سجال ، يهاجم بعضها بعضاً ، مما أدى إلى إحراق الأسفار ، ومحو الآثار ، كما درج معظم مؤرخي الفرق والعقائد - قديماً وحديثاً - على الكتابة عن عقائد مخالفيهم كتابة في معظم الأحيان - غير موضوعية - كأن ينتقلوا عنهم من كتب خصومهم الذين درجوا على إلحاق النقائص بهم ، أو ينسبوا إليهم من الآراء ما لم يقولوا بها ، وإنما هي من قبيل الإلتزامات التي يقتضيها سياق المذهب - وفي أغلب الأحيان لا يقتضيها - أو يعمموا أقوال الشذاذ منهم

والمتطرفين والغلاة ، وفي كل مذهب غلاة ومتطرفون ، لكن هؤلاء من الخطأ أن تعمم آراؤهم على كل أصحاب المذهب ، لأنهم لا يعبرون إلا عن آرائهم وحدهم ، بل إن جمهور المذهب أحيانا كانوا يعارضونهم ، وفي أحيان أخرى كانوا يقصونهم عن مذاهبهم ، وقد حدث ذلك كثيراً في مدارس كلامية كالمعتزلة والشيعة بل وأهل السلف !! غير أن المخالفين يأبون إلا أن يجعلوا أمثال هؤلاء الغلاة والمتطرفين يمثلون جمهور مذهب مخالفيهم ، فيلزمونهم بأقوالهم ، ومن هنا وجد كل مخالف في عقيدة مخالفة ما يسمح به برميه بالشطط ، بل والكفر .

وإذا كنا قد ورثنا هذا التفريق بين الفرق على هذا النحو ، فإننا بالقول بالتقريب بين المذاهب العقائدية ، نهدف إلى الجمع بين الفرق ، تحقيقاً لوحدة الأمة الإسلامية في مواجهة ما يحيط بها من أخطار (١٥١) ، وإذا كنا قد ورثنا أيضاً إثبات عقائد الفرقة الناجية ضد الفرق الضالة ، فإن هدف هذا التقريب هو الدفاع عن اجتهاد الأمة الإسلامية في ظل الكتاب والسنة الصحيحة ، وإذا كنا قد ورثنا ثالثاً بيان مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، فإننا بهذا التقريب نبغي اتفاق المصلين جميعاً في ظل الكتاب والسنة .

ومما يبرر - أيضاً - البحث عن الوحدة العقائدية ، أن هذه الفرق جميعها قد ظهرت مرتبطة بظروف عصرها ، فإن هذه الظروف أمور مضت في ذمة التاريخ ، وليس في الوقوف عندها ما يعيد دورة الزمن من جديد ، وهذه الظروف اقتضت نوعاً من الاجتهاد في ظل ما توافر لأقطاب كل فرقة من عوامل ثقافية ، وأجزم أننا لسنا مطالبين اليوم بالوقوف عند حد ذلك الاجتهاد ، والوقوع في أسره ، بل الأمر يقتضي تجاوز ذلك الاجتهاد ، إلى اجتهاد يقتضيه العصر الذي نعيشه ، وهذا يقتضي طرح النظرة الأحادية في ظل التعصب الممقوت لمذهب بعينه ، والانفتاح على سائر الآراء والمذاهب ، فنأخذ منها ما يتفق وأصولنا الاعتقادية المعتمدة في الكتاب والسنة ، وتكون في الوقت نفسه متفقة ومتطلبات العصر الذي نعيشه ،

فالمدارس الكلامية جميعها - على اختلافها - تجمعهم عقيدة واحدة ، هي عقيدة الإسلام ، والتي تستمد أصولها من الكتاب والسنة الصحيحة ، وهي عقيدة ثابتة لا تغير فيها ، ولا تطور وليس لأحد بالغاً ما بلغ أن يحرم حلالاً أو يحلل حراماً ، وإنما قد يحدث تفاوت الواحد عن الآخر في فهمه لكتاب الله ، وسنة رسوله ﷺ ، وهذا التفاوت في الفهم ، قائم على الاجتهاد ، وليس لأحد أن يكفر مخالفاً له في اجتهاداته ، فها هو الرسول ﷺ يقول : ((أيما أمرى قال لأخيه : يا كافر ، فقد باء بها أحدهما ، إن كان كما قال ، وإلا رجعت إليه)) (١٥٢) ، وهذا ما جعل سفيان بن عيينة يقول : " إن الله لا يعذب أحداً على ما اختلف فيه العلماء " (١٥٣) ، ولقد أدرك الإمام الغزالي هذا الأمر فسارع إلى بيان فساد من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه ، منتهياً إلى القول بأن للمخطىء في الاجتهاد أجراً ، وللمصيب أجرين (١٥٤) .

وإذا كانت المدارس الكلامية - على اختلافهما - قد بدأت من العقيدة الإسلامية التي تستمد أصولها من الكتاب والسنة الصحيحة ، فإن الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الاعتقادية ، ليست دعوة إلى لقاء مذهب على حساب مذهب ، ولكنها دعوة إلى تنقية المذاهب من الشوائب (١٥٥) ، وهي دعوة أيضاً إلى فتح باب الاجتهاد في ظل الكتاب والسنة الصحيحة ، وهذا هو الذي نعنيه حينما نقول بالتقريب بين المذاهب .

وقد تنبه الكثير من المصلحين إلى الأضرار التي تحيق بالدين الإسلام والأمة الإسلامية من جراء هذه الفرقة العقائدية ، فراحوا ينادون بوجوب وحدة الصف الإسلامي ، وإطراح أساليب الفرقة بين أبناء الدين الواحد ، فنادى جمال الدين الأفغاني بفكرة الجامعة الإسلامية والتي قصد منها فيما يقول محمد رشيد رضا : أن يكون سلطان جميع المسلمين القرآن الكريم ، ووجهة وحدتهم الدين (١٥٦) ، داعياً المسلمين أن يسموا على الفروق في العقيدة ، والخصومات التقليدية ، ولا

يسمحوا للخلافات الطائفية أن تقيم حواجز فيما بينهم ، صداً للخطر المشترك الذي يتهددهم (١٥٧) ، كما نادى الإمام محمد عبده بهذه الوحدة العقائدية قائلاً : " والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي ، دين توحيد في العقائد ، لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك نزعات شياطين وشهوات سلاطين " (١٥٨) .

وأستاذنا حين يدعو إلى التقريب بين المذاهب الاعتقادية ، يتابع ما دعا إليه هؤلاء المجددين ، وهو يعبر عن دعوته إلى التقريب قائلاً : " ولم يغب عن بالنا أن نقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك " (١٥٩) .

ونحن نقر التقريب بين المذاهب الاعتقادية لتحقيق الوحدة الدينية لصالح الإسلام والمسلمين ، ونريدها دعوة إلى تنقية المذاهب من الشوائب التي أثارتها والعصبيات والنعرات الطائفية ، ونريدها كما ذكرنا دعوة إلى فتح باب الاجتهاد في ظل الكتاب والسنة الصحيحة .

وحاول أستاذنا أن يطبق دعوته في التقريب بين المذاهب على التقريب بين مذهبي أهل السنة ، وهو يمثل جمهور المسلمين ، ومذهب الشيعة الإثنى عشرية ، حيث يرى أن الدراسة المقارنة للمذهبين تبين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر (١٦٠) .

ومع تقديرنا الشديد للدعوة إلى التقريب إلا أننا لا نستطيع القول بأن الخلاف بين الطائفتين الكبيرتين أهل السنة وهم يمثلون جمهور المسلمين ، والشيعة الإثنى عشرية يمكن أن يكون ميسوراً ، ذلك لأن هناك نقاط خلاف شديدة ، تتعلق ليس فقط بفروع العقيدة ، بل الأصول أيضاً ، مما يجعل التقريب بينهما هدفاً عزيز المنال ومن هذه المسائل الخلافية :

١ - الطعن في القرآن الكريم .

٢ - موقفهم من الحديث .

٣- طعنهم في الصحابة رضي الله عنهم ، وبخاصة أبو بكر وعمر رضي الله عنهما .

٤- قولهم بالتقية .

٥- قولهم بالرجعة للأئمة ، والعصمة لهم .

٦- قولهم بالمهدية .

هذه هي رؤوس المسائل التي دار الخلاف وما زال حولها ، وهي مسائل مشهورة ويبدو أن أستاذنا ، قد رأى هذا التقريب يمكن أن يقوم لأمرين :

أما الأمر الأول : فأستاذنا صوفي بطبيعته ، والصوفي بفضل ما استلهمه من آداب الإسلام ، وأخلاق النبي محمد ﷺ ، يميل إلى نبذ التعصب ، ويدعو بسماحة إلى التآخي والتراحم ، داعياً للعمل بالكتاب والسنة .

أما الأمر الثاني : هو تلك الدعوات التي أطلقها علماء الشيعة المعاصرون ، إلى ضرورة التقريب بين الشيعة الإثنى عشرية ، وأهل السنة ، والتي اقترنت بعرضهم لعقائد الشيعة الإثنى عشرية عرضاً معتدلاً ، رافضين لكل غلو أو تطرف ، مبرزين نقاط إتفاقهم مع أهل السنة ، ومؤكدين أن أصولهم الاعتقادية هي نفسها أصول أهل السنة ، وهذا في حد ذاته يغري بالقول بالتقريب ، ويحسن بنا أن نعرض بإيجاز إلى أمثلة من هذه الدعوات يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء معبراً عن ضرورة هذا التقريب : " وقد عرف كل ذي حس ، مسيس الحاجة ، وقيام الضرورة الحافزة إلى شد عقد الوحدة ، وإبرام أمراسها ، وإحكام أساسها ، وأنه لا حياة للمسلمين اليوم إلا بالتمسك بعروتها ، والمحافظة عليها ، وإلا فلا حياة عزيزة ولا ميتة شريفة ، ولو عرف المسلمون حقيقة مذهب الشيعة ، وأنصفوا أنفسهم وإخوانهم لأماتوا روح تلك النشرات الخبيثة التي تثير الحفيظة ، وتزرع الضغينة ، وتكون قرة عين ، وأكبر سلاح للمستعمرين ، ولملاحدة العصر ، الذين هم أعداء كل دين " (١٦١) ، وهو في سبيل ذلك يتوخى عرض

عقائد الشيعة الإثنى عشرية عرضاً يحقق له هدفه ، وهو فهم الشيعة الإثنى عشرية فهما يقربها من أهل السنه فيقول : " أن نكتب موجزاً من القول عن عقائد الشيعة ، وأصول مذهبها وأمهات مسائل فروعها ، التي عليها إجماع علمائها ، والذي يصح أن يقال إنه مذهب الشيعة على إطلاقها ، أما ما عداه فهو رأي الفرد والأفراد منها ، ومثله لا يصح أن يعد مذهباً لها ، ومعلوم أن باب الاجتهاد لم يزل مفتوحاً عند الشيعة ولكل رأيه ما لم يخالف الإجماع أو نص الكتاب والسنة أو ضرورة العقول ، فإن خالف شيئاً من ذلك كان زائغاً عن الطريق ومارقاً عن تلك الطائفة على أصول مقررة وقواعد محرمة لا يتسع المقام لمجملاتها فضلاً عن مفصلاتها ، وإنما المقصود هنا بيان ذات المسائل التي يدور عليها عملهم ، ولا خلاف فيها بينهم من دون تعرض للأدلة والحجج فإنها موكولة إلى الكتب المطولة ، وهو خارج عن الغرض المهم من تعريف كافة فرق المسلمين ، وأفراد كل طائفة من علمائها وعوامها عن عقائد الشيعة ، حتى يعرفوا أنهم مسلمون مثلهم " (١٦٢) ، وهو في سبيل ذلك يقصي فرق الغلاة عن مذهب الشيعة الإثنى عشرية فيقول : " ما يسمونهم غلاة الشيعة كالخطابية ، والغرابية ، والعلياوية والمجسمة ، والبزيعية وأشباههم من الفرق الهالكة المنقرضة التي نسبتها إلى الشيعة من الظلم الفاحش ، وما هي إلا من الملاحدة كالقرامطة ونظرائهم ، أما الشيعة الإمامية وأئمتهم عليهم السلام فيبرأون من تلك الفرق براءة التحريم " (١٦٣) ، وهذا ما انتهى إليه أيضاً عالم شيعي معاصر ، هو محمد رضا المظفر الذي يرى أن فكرة التقريب بين المذاهب أصبحت الآن حاجة ملحة وهدفاً رفيعاً لكل مسلم غيور على الإسلام ، مهما كانت نزعته المذهبية ورأيه في المخالفات العقائدية ، موضحاً أيضاً أن عقائد الإثنى عشرية أضيف إليها عقائد الفرق الغالية من الشيعة بدون سند ، وهذه الفرق الغالية لا تمثل إلا أصحابها فقط ، ولا تحسب على الاثنى عشرية (١٦٤) .

انطلق أستاذنا من هذين الأمرين معاً فيما يبدو ، فقرر أن الخلاف بين الإثنى عشرية وأهل السنة والجماعة ليس بذي خطر ، إذا ما تفهمناه على حقيقته لكن من يدري ؟ لعل كل ما ذكره علماؤهم المعاصرون ذكروه تقية ، وهي عقيدة تبيح لهم التظاهر بغير ما يبطنون ، فتظاهروا برغبتهم في التفاهم والتقارب ، والتقية تمثل فيما يقول الكليني في " الكافي " الذي يعتبر أحد كتب الصحاح الأربعه عندهم : " تسعة أعشار الدين في التقية من دين الله ، ولا دين لمن لا تقية له ، والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين " ، وينسبون التقية للإمام جعفر الصادق ليدعموا اعتقادهم بها فيروي عنه أنه قال : " التقية ديني ودين آبائي ... ولا دين لمن لا تقية له " (١٦٥) . ومع تحفظنا الشديد ، سوف نخوض تجربة أستاذنا في محاولته التقريب بين الإثنى عشرية وأهل السنة ، من خلال تناوله لمسألة الإمامه عند كل منهما لنتبين إلى أي مدى يمكن أن يتم اللقاء بينهما في هذا الجانب فقط وهو جانب الإمامة ، وذلك من خلال المسائل التالية :

أولاً : هل القول بالنص على الإمامة عند الإثنى عشرية ، يوجب تكفيرهم لمن ينكره من الفرق العقائدية الأخرى ؟ :

يوضح لنا عالم الشيعة المعاصر محمد الحسين آل كاشف الغطاء الأصول الاعتقادية عند الشيعة الإثنى عشرية ، ولا يورد فيها الإمامة فيقول ما نصه: " المقصد الثاني " وهو بيان عقائد الشيعة أصولاً وفروعاً ، ونحن أي (المؤلف) نورد أمهات القضايا ، ورؤس المسائل ، على الشرط الذي أشرنا إليه آنفاً من الاقتصار على المجمع عليه الذي يصح أن يقال إنه مذهب الشيعة ، دون ما هو رأي الفرد والأفراد منهم فنقول : إن الدين ينحصر في قضايا خمس :

١- معرفة الخالق

٢- معرفة المبلغ عنه

٣- معرفة ما تعبد به والعمل به

٤- الأخذ بالفضيلة ورفض الرذيلة

٥- الاعتقاد بالمعاد والدينونة

فالدين علم وعمل و (إن الدين عند الله الإسلام) ، والإسلام والإيمان مترادفان ، ويطلقان على معنى أعم يعتمد على ثلاثة أركان : التوحيد والنبوة والمعاد ، فلو أنكر الرجل واحداً منهما فليس بمسلم ، ولا مؤمن .

وإذا دان بتوحيد الله ، ونبوة سيد الأنبياء محمد ﷺ ، واعتقد بيوم الجزاء من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر فهو مسلم حقاً ، له ما للمسلين وعليه ما عليهم ، دمه ، وماله ، وعرضه ، حرام .

ويطلقان على معنى أخص ، يعتمد على معنى أخص ، يعتمد على تلك الأركان الثلاثة ، وركن رابع وهو العمل بالدعائم التي بني عليها الإسلام وهي خمس : الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، وبالنظر إلى هذا قالوا : الإيمان : اعتقاد بالجنان ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان (من آمن بالله ورسوله وعمل صالحاً) فكل مورد في القرآن اقتصر على ذكر الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر - يراد به الإسلام والإيمان بالمعنى الأول ، وكل مورد أضيف إلى ذكر العمل الصالح يراد به المعنى الثاني ، والأصل في هذا التقسيم قوله تعالى ﴿ **قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم** ﴾ وزاده تعالى إيضاحاً بقوله بعدها ﴿ **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون** ﴾ يعني أن الإيمان : قول ، ويقين ، وعمل . فهذه الأركان الأربعة هي أصول الإسلام والإيمان بالمعنى الأخص عند جمهور المسلمين .

ولكن الشيعة الإمامية زادوا ركنا خامساً وهو الاعتقاد بالإمامة ....

فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص ، وإذا إقتصر على تلك الأركان الأربعه ، فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم ، تترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته ، وغير ذلك " (١٦٦) .

آثرنا أن نذكر النص كاملاً لأهميته ، ويمكن أن نستخلص منه أن كاشف الغطاء يؤكد على أن الإيمان والإسلام مترادفان ، لا فرق بين الإيمان والإسلام ، وهذا مانجده عند المعتزلة والماتريديه (١٦٧) ، والإمام الشافعي ، والإمام البخاري (١٦٨) وذلك لقوله تعالى ﴿ **فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين** ﴾ ، ويعلق القاضي عبد الجبار على هذه الآية بقوله : فلو لم يكن أحدهما هو الآخر ، لكان لا يصح الاستثناء على هذا الوجه (١٦٩) ، وإذا كان القرآن الكريم قد فصل بين الإيمان والإسلام في قوله تعالى ﴿ **قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** ﴾ (١٧٠) ، أن الإسلام الوارد في هذه الآية بالمعنى اللغوي (١٧١) ، والذي يعني إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي ﷺ ، أما الإيمان فهو يشمل مع هذا الإظهار والخضوع والقبول والتصديق ، ومن كان على هذا النحو ، فهو مؤمن مسلم غير مرتاب ، أما من أظهر القبول ، وباطنه غير مصدق ، فذلك الذي يقول أسلمت ، لأن الإيمان لابد وأن يصاحبه تصديق (١٧٢) ، لذلك يميز آل كاشف الغطاء بين نوعين من الإيمان : الأول إيمان بالمعنى العام وهو الذي يتم بتصديق الإنسان بأركان ثلاثة : التوحيد والنبوة والمعاد ومن أنكر واحداً منها ، لا يعد مسلماً ولا مؤمناً ، وصاحب هذا الإيمان مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، والثاني : الإيمان بالمعنى الخاص وهو ذلك الإيمان الذي يشمل التصديق بالأركان الثلاثة السابقة وهي التوحيد والنبوة والمعاد ، ثم

يعمل بالدعائم التي بني عليها الإسلام من الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد ، ذلك لأن الإيمان بالمعنى الشرعي ، يشمل الاعتقاد والإقرار والعمل ، فالإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، وهم في هذا يتفقون مع السلف وأصحاب الحديث (١٧٣) ، والمعتزلة (١٧٤) ، وكذلك الأشعري حيث يقول : " فقد ذكر أن قول أصحاب الحديث ، وأهل السنة ، إن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص " (١٧٥) ، ويقول : " كل ما ذكرنا من قولهم (أي قول أصحاب الحديث وأهل السنة) نقول به وإليه نذهب " (١٧٦) ، ونخالف الشيعة الإثنى عشرية المرجئة : الذين قالوا إن الإيمان هو التصديق فقط (١٧٧) ، والكرامية (١٧٨) .

وعلى هذا يتبين لنا مما تقدم أن الشيعة الإثنى عشرية ، فيما يذكر محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، لا يختلفون في معنى الإيمان عن جمهور المسلمين من السلف وأصحاب الحديث ، وأهل السنة والمعتزلة ، ويحددون أركان الإيمان في أربعة أركان هي التوحيد والنبوة والمعاد ، والعمل بالدعائم التي بني عليها الإسلام من : الصلاة والصوم والزكاة والحج ، ولا يدخل القول بالإمامة في أصول الإيمان بمعناه الشرعي ، وإنما هي ركن خامس ، وتمثل اعتقاداً خاصاً بالشيعة الإمامية فقط ، ومن أنكر هذا الركن لا يخرج عن الإيمان بالمعنى العام ، أي المعنى الموجود عند جمهور المسلمين ، وهو معنى تترتب عليه جميع أحكام الإسلام ، وفي هذا يقول عالم شيعي معاصر وهو محمد جواد مضينة مؤيداً ما ذكره كاشف الغطاء : " فالإمامة ليست أصلاً من أصول دين الإسلام ، وإنما هي أصل لمذهب التشيع ، فمنكرها مسلم ، إذا اعتقد بالتوحيد ، والنبوة ، والمعاد ، ولكنه ليس شيعياً " (١٧٩) .

ومن هنا يقول أستاذنا : ولننظر في أول مسألة ، وهي قول الشيعة إنها بالنص والتعيين ، وقول أهل السنة إنها بالاتفاق والاختيار ، فنجد مسألة الإمامة كلها

عند أهل السنة خارجة عن نطاق العقائد الإيمانية ، لأنها من مسائل الفروع ، وعلى ذلك فالقول بالنص فيها ، لا تعلق له بكفر ولا إيمان ، ولا يكون القائل بها مبتدعاً ، بل يجب النظر إليه على أنه بمثابة مجتهد في الأحكام (١٨٠) .

ويستطرد أستاذنا قائلاً : ولعل هذا ما جعل بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا يبيحون لأنفسهم ، البحث العقلي الخالص في هذه المسألة ، وابن سينا مثلاً وإن كان أميل إلى تفضيل النص ، إلا أنه لا يمانع في أن يكون نصب الإمام بالاختيار حيث يقول : " ثم يجب أن يفرض السان (أي النبي) طاعة من يخلفه ، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته ، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور ، أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل ، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة ، وحسن التدبير ، وأنه عارف بالشريعة ، حتى لا أعرف منه ، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع .. والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والاختلاف"(١٨١) .

وإذا كانت مسألة الخلاف حول كيفية الإمامة ، وأن الشيعة الإمامية ممن ذكرنا من علمائها المعاصرين ، لا تجعلها نقطة جوهرية في الخلاف بينهم وبين أهل السنة ، إلا أن أهل السنة يرون أنها ما زالت تمثل نقطة خلاف جوهرية ، ذلك لأنها ترتبط بأقوال وآراء عند الشيعه الإمامية ، تمثل في نظر أهل السنة غلواً وشططاً لا يمكن التسليم به ، ومن قبيل ذلك ما ذكره الكليني في كتابه " الكافي في الاصول " ، والذي ذكرنا أنه يمثل أحد كتب الصحاح الأربعة عندهم من أن الأئمة بمنزلة الرسول ﷺ إلا أنهم ليسوا بأنبياء (١٨٢) ، وقوله أيضاً إن الرسول محمد ﷺ جعل الله فيه خمس أرواح : روح الحياة ، وروح القوة وروح الشهوة ، وروح الإيمان ، وروح القدس ، إليه به حمل النبوة ، فإذا قبض الرسول محمد ﷺ انتقل روح القدس فصار إلى الإمام ، وروح القدس لا ينام ولا يغفل ، ولا يلهو ، ولا يزهو وأربعة الأرواح تنام وتغفل وتزهو وتلهو ، وروح كان يرى به (١٨٣) ،

ولقد وصف الكليني علي بن أبي طالب كوصي للنبي ﷺ وأوصى بذلك في الشهادة التي يرددها الشيعي قائلاً : أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله سيد النبيين ، وأن علياً أمير المؤمنين سيد الوحيين " إلى آخر ما ذكره الكليني في هذا الصدد (١٨٤) ، ونظراً لهذا الغلو فقد وقف أهل السنة موقف المعارضة والرد والتفنيد لدعاوي الشيعة الإمامية في هذا الصدد ، وما زالت مسألة الإمامة – حتى عند المعتدلين منهم – تمثل فرقاً جوهرياً بينهم وبين أهل السنة يقول كاشف الغطاء نفسه : " إن هذا هو الأصل الذي إمتازت به الإمامية ، وافترقت عن سائر فرق المسلمين ، وهو فرق جوهري أصلي ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد عندهم (أي عند أهل السنة) كالحنفي والشافعي وغيرهما " (١٨٥) ، وهذا أيضاً ما يردده محمد رضا المظفر (١٨٦) .

٢– عقيدة الاثنى عشرية في الأئمة ، وموقف أهل السنة منها :

يقول أستاذنا : وكما يعظم الإثنى عشرية الأئمة من أهل البيت ويوجبون محبتهم ، فإن أهل السنة أيضاً يعظمون آل البيت ، ويعتبرونهم مرجعاً في الأحكام ويرون لهم منزلة وفضلاً كبيراً ويرون محبتهم والتقرب إليهم من كمال الإيمان لما ورد في حقهم من النصوص الثابته (١٨٧) .

وقول أستاذنا صحيح إلى حد كبير ، فلا يختلف أهل السنة مع الشيعة في ذكر فضائل آل البيت :

فالإمام علي أقر أهل السنة بفضائله ، وأخذوا بجميع ما ورد عن الرسول محمد ﷺ مقترناً باسمه ، وقد أثنى عليه الصحابة والسلف في أقوال كثيرة (١٨٨) ، لكن الشيعة غالت في ذلك غلواً شديداً ، فجعلته بعد النبي ﷺ مباشرة ، وأسقطت مكانة الصحابة وأدوارهم من حسابها ، حتى صارت مشايعتهم لعلي عملاً عليهم

وحدهم (١٨٩) ، وصار عندهم وصياً ، وصاحب العلم اللدني وحاكوا حوله الأساطير الكثيرة (١٩٠) ، وهذا الغلو هو مالم يقبله أهل السنة .

والإمام الثاني عندهم وهو : " الحسن بن علي " (٥٠هـ-٦٧٠م) يعتبره أهل السنة آخر الخلفاء الراشدين ، أما الإمام الثالث عندهم وهو " الحسين " فقد بكاه المسلمون ، حتى يوم الناس هذا ، واعتبروه سيد الشهداء جميعاً (١٩١) ، وأخذوا بالأحاديث التي رويت فيه وفي أخيه الحسن مثل قوله " ﷺ حسين مني وأنا منه ، أحب الله من أحب حسينا ، والحسن والحسين سبطان من الأسباط "(١٩٢) ، وابن تيمية عالم السنة يؤكد أن قتل الحسين من أعظم الذنوب ، وفاعل ذلك والراضي به والمعين عليه ، مستحق لعقاب الله تعالى ، ويعتبر الحسين شهيداً مظلوماً (١٩٣)، غير أن الشيعة صورت مقتله ومأساته تصويراً أسطورياً ، وأن السماء أمطرت دماً عليه ، وأن الله تعالى أظهر غضبه على من قتل الحسين بحمرة الأفق ، إلى غير هذا من الأساطير التي حاكوها في هذا المجال (١٩٤) ، أما إمامهم الرابع وهو زين العابدين ، فقد أجمع أهل السنة مع الشيعة في تلقيبه بزين العابدين ، بالسجاد ، وبذي النفثات ، وقال عنه علماء أهل السنة إنه الإمام الذي يجل عن الوصف (١٩٥) ، غير أن غلاة الشيعة أضافوا إليه الكثير من الأفكار الغالية كالعلم بالغيبيات ، ولم يوافق على هذا التطرف في الموالاة فكان يقول : " أيها الناس أحبونا حب الإسلام ، فما برح حبكم ، حتى صار علينا عاراً ، وحتى بغضتمونا إلى الله " (١٩٦) ، فكان بهذا بعيداً عن الغلو ، تولى أصحاب رسول الله ﷺ ، ودعا لهم في الصحيفة السجادية المنسوبة إليه ، وتابع ابنه زيد سيرته ، فاختلف مع غلاة الشيعة في الكوفة .

ويعتبر الإمام الباقر عند أهل السنةمن خيار أهل العلم والدين ، وكان مجلسه يضم العلماء جميعاً ، على اختلاف مذاهبهم ، ورفض غلو الشيعة في حياته ، وقد أنطقوه فيما بعد بأقوال تعد أساساً لنظرية من أدق النظريات الغنوصية لدى

الإسماعيليه والغلاة فيما بعد ، وهو قوله بالإمام الصامت ، والإمام الناطق ، فقد روى "الحلي" في "درر البحار" ، و"الكليني" في "الكافي" : أن الإمام الباقر كان يقول بالحاجة إلى الإمام ليرفع به العذاب عن أهل الأرض ، وأن طاعة علي رضي الله عنه كانت واجبة على الناس في حياة الرسول ﷺ ، ولكن علياً رضي الله عنه صمت ولم يتكلم في حياة الرسول ﷺ (١٩٧) ، وينكر أهل السنة بشدة صدور مثل هذه الأقوال عن الإمام الباقر ، فقد كان محدثاً عظيماً ، وكان عالماً بالقرآن الكريم ، وكان يتحرى الحديث تحرياً علمياً ، يمنع من صدور مثل هذه الأقوال المنسوبة إليه .

أما الإمام جعفر الصادق فيعتبره أهل السنة من خيار أهل العلم والورع والتقوى ، لم ينازع في الخلافة ولم يتعرض لها فيما يقول الشهرستاني الذي يصفه بأنه ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد بالغ في الدنيا ، وورع تام عن الشهوات ، وقد أقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم ، ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحداً في الخلافة " (١٩٨) ، كما يذكر الشهرستاني أنه تبرأ مما نسبه الغلاة إليه ، وبرىء من كل ما قاله الرافضة من القول بالغيبة والرجعة والبداء والتناسخ والحلول والتشبيه ، لكن الشيعة بعده افترقوا ، وانتحل كل واحد منهم مذهباً ، وأراد أن يروجه على اصحابه ، بنسبه مذهبه إلى الإمام الصادق ، ولكن الشهرستاني يرى براءته من كل هذه المذاهب (١٩٩) .

أما الإمام موسى الكاظم فقد نقل لنا الدكتور النشار رأي أهل السنة في تعظيمه وإجلاله ، صب عليه المهدي والرشيد صنوفاً كبرى من العذاب ، احتملها بصبر عجيب حتى لقب بالكاظم ، ودعاؤه المشهور في جوف الليل ما زال حتى الآن يردده أهل مصر ، وهم سنة " عظم الذنب عندي ، فليحسن العفو من عندك ، يا أهل التقوى ، ويا أهل المغفرة " (٢٠٠) .

كما عظم أهل السنة جميعاً الأئمة الباقين : كعلي الرضا ، وإبنه محمد الجواد ، وعلي الهادي ، والحسن العسكري ، وأحبوهم ، لكن على غير ما قاله الشيعة الذي حاكوا حولهم الكثير من الأساطير والمعتقدات (٢٠١) .

وهكذا أحب أهل السنة آل البيت ، حباً مقتصداً ، لا غلو فيه ، ولا إسراف ووضعوهم حيث وضعهم الله ، لم ينسبوا إليهم من الصفات التي تخرجهم عن مصاف البشرية ، وتوقفهم على أعتاب الألوهية كما فعل الغلاة من الاثنى عشرية ، والذي يحاول بعض علماء الشيعة المعاصرين نفيهم له ، فيقول محمد رضا المظفر : " لا نعتقد في أئمتنا ما يعتقده الغلاة ، والحلوليون (كبرت كلمة تخرج من أفواههم) ، بل عقيدتنا الخاصة ، أنهم بشر مثلنا ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، وإنما هم عباد مكرمون إختصهم الله تعالى بكرامته ، وحباهم بولايته ، إذ كانوا في أعلى درجات الكمال اللائقة في البشر من : العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة ، وجميع الأخلاق الفاضلة ، والصفات الحميدة ، لا يدانيهم أحد من البشر ، فيما اختصوا به ، وبهذا استحقوا أن يكونوا أئمة وهداة ، ومرجعاً بعد النبي ، في كل ما يعود للناس من أحكام وحكم ، وما يرجع للدين في بيان وتشريع ، وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل " (٢٠٢) .

ولعل هذه الصورة المعتدلة التي يقدمها علماء الشيعه المعاصرون ، نقترب إلى حد ما من صورة الإئمة لدى أهل السنة ، مما جعل أستاذنا يقول : ووجوب كون الإمام عند الإثنى عشرية أفضل الناس في صفات الكمال ، لأنه يقوم مقام النبي ، فهذا إذا ما تحقق في الإمام ، لا يعارض فيه أهل السنة أو غيرهم (٢٠٣) .

غير أنه هناك أمران هامان يجعلنا نشك في هذه الصورة المعتدلة ، وقد تعرض لهما أستاذنا ، غير أنه يجعل الخلاف حولهما ليس خلافاً جوهرياً ، لأنهما لا

يتصلان فيما يرى بأصول العقيدة ، أو على الأقل لا يهدمان أصلاً من أصولهما وهما :

أولاً : القول بعصمة الإمام .

ثانياً : القول بالرجعة ، وما يتصل بها من الغيبية .

ونحن سنعرض لهاتين المسألتين عرضاً موجزاً ، مبينين مدى اختلاف أهل السنة فيهما مع الاثنى عشرية .

أولاً : القول بعصمة الإمام :

يقول محمد رضا المظفر شارحاً عقيدة الإمامية في العصمة الخاصة بالإمام : "ونعتقد أن الإمام كالنبي ، يجب أن يكون معصوماً في جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن ، من سن الطفولة حتى الموت ، عمداً وسهواً ، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان ، لأن الأئمة حفظة الشرع ، والقوامون عليه ، حالهم في ذلك حال النبي ، والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء ، هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق . " كما يستدل كاشف الغطاء على الاعتقاد بالعصمة للأئمة قائلاً : " ويشترطون (أي الإمامية) أن يكون (أي الإمام) معصوماً كالنبي عن الخطا والخطيئة ، وإلا زالت الثقة به ، وكريمة قوله تعالى ﴿ **إني جاعلك للناس إماما ، قال : ومن ذريتي ، قال : لا ينال عهدي الظالمين** ﴾ صريحة في لزوم العصمة في الإمام لمن تدبرها جيداً " (٢٠٤).

ولكن أهل السنة يرفضون الاعتقاد بعصمة الإمام ، متفقون على عصمة الأنبياء في تبليغ الرسالات ، وكلا ما يبلغونه عن الله تعالى من أمر ونهي فهم مصدقون ، أما دعوة عصمة الأئمة – فيما يقول إبن تيمية والذي يعبر عن رأي أهل السنة –

"فلم يقم عليه دليل إلا دعواهم من أن الله لم يخل العالم من أئمة معصومين لما في ذلك من المصلحة واللطف ، ومن المعلوم المتيقن أن هذا المنتظر الغائب المفقود (الإمام الغائب) ، لم يحل به شيء من المصلحة واللطف سواء أكان ميتاً كما يقول الجمهور من المسلمين ، أو كان حياً كما تقول الإمامية ، وكذلك أجداده المتقدمون لم يحصل بهم شيء من المصلحة واللطف الحاصلة من إمام معصوم ذي سلطان ، كما كان النبي ﷺ بالمدينة بعد الهجرة ، فإنه كان إمام المؤمنين الذي يجب عليهم طاعته ، ويحصل بذلك سعادتهم ، ولم يحصل أحد بعده له سلطان تدعي له العصمة إلا علي رضي الله عنه زمن خلافته ، ومن المعلوم أن المصلحة واللطف ، الذي كان المؤمنون فيها زمن الخلفاء الثلاثة أعظم من المصلحة واللطف الذي كان في خلافة علي رضي الله عنه زمن القتال والفتنة والإفتراق ، فإذا لم يوجد من تدعي الإمامية أنه معصوم ، وحصل له سلطان بمبايعة ذي الشوكة الأعلى وحده ، وكان مصلحة المكلفين واللطف الذي حصل لهم في دينهم ودنياهم في ذلك الزمان أقل منه في زمن الخلفاء الثلاثة ، فعلم بالضرورة أن مايدعونه من اللطف والمصلحة الحاصلة بالأئمة المعصومين باطلة قطعاً "(٢٠٥) .

وهكذا يخالف أهل السنة دعوة العصمة للأئمة ، على أن أستاذنا يرى أنها وإن كانت من المسائل الخلافية ، إلا أنها لا يصح أن تكون عقبة في سبيل التقارب ، لأنها لا تهدم أصلاً من أصول العقائد الإيمانية عند أهل السنة (٢٠٦) .

ثانياً : القول بالرجعه :

ترتبط هذه المسألة بمسألة الغيبة ، التي نسبوها إلى الإمام العسكري الذي غاب عندهم " الغيبة الصغرى " ، والتي امتدت إحدى وسبعين عاماً ، وقد ظهر في هذه الآونة لطائفة من كاملي الشيعة ، ثم بدأن الغيبة الكبرى وسيعود آخر الزمان ، ويقول الدكتور النشار هكذا نشأت عقيدة الغيبة ، وعقيدة الرجعة في صورتهما

النهائية عند الشيعة الإمامية ، الأولى : هي حجب الله للإمام ، واختفاؤه عن أعين البشر ، وهو حي يلهم العبادة والتسبيح ، ويطلع على خفايا البشر ، والثانية : أن الله سيعيده ، فيحقق للبشر كمالاً من ناحية تحققه بالصفات التي تظهر عن إمام العصر ، يحارب الشيطان حتى يقضي عليه (٢٠٧) ، وترتبط الرجعة بطقوس يمارسها الشيعة ، فهم يذهبون كل يوم إلى باب السرداب في مسجد الإمام الغائب ، وعليهم السلاح ويقرؤنه السلام ، وينتظرون مقدمه ، وينادون : " باسم الله يا صاحب الزمان أخرج فقد ظهر الفساد وكبر الظلم ، وقد آن أوان خروجك " ، ويسملون عليه منادين خليفة الله ، ووصي الأوصياء الماضين ، وبغية الله من الصفوة المنتخبين ، وباب الله لا يؤتى إلا منه ، ونور الله الذي لا يطفأ (٢٠٨) .

ويشرح لنا محمد رضا المظفر عقيدة الإمامية في الرجعة ، فيذهب إلى أن الإمامية تعتقد بما جاء من آل البيت من أن الله تعالى يعيد أقواماً من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها ، فيعز فريقاً ويذل فريقاً آخر ، ويديل المحققين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين ، وذلك عند قيام مهدي آل محمد عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام .

ولا يرجع إلا من علت درجته في الإيمان ، أو من بلغ الغاية من الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت ، ومن بعده إلى النشور ، وما يستحقونه من الثواب أو العقاب ، كماحكى القرآن تمنى هؤلاء المرتجعين الذين لم يصلحوا بالإرتجاع فنالوا مقت الله أن يخرجوا ثالثاً لعلهم يصلحون : " قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل " (٢٠٩) .

ويرى الإمامية أن في القول بالرجعة دليلاً على قدرة الله تعالى البالغة ، فهي عندهم ليست مستحيلة ، فهي نوع من البعث والمعاد الجسماني ، غير أنها بعث موقوت في الدنيا ، والدليل على إمكان البعث هو بعينه الدليل على إمكان

الرجعة ، كما أن القرآن الكريم قد ورد فيه ما يفيد الرجعة في الدنيا ، كمعجزة عيسى عليه السلام في إحياء الموتى بإذن الله وكقوله تعالى ﴿ **أني يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت ، فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم** ﴾، وقوله تعالى ﴿ **ويوم نحشر من كل أمة فوجاً** ﴾ مع أن يوم القيامة نحشر فيه جميع الأمم لا من كل أمة فوجاً وهي عندهم تختلف عن التناسخ الذي ينكرونه ، وإنما هي نوع من المعاد الجسماني الذي هو دليل على قدرة الله البالغة (٢١٠) ، وهو عندهم فيما يقول محمد رضا المظفر : " **لا يخدش في عقيدة التوحيد ، ولا في** عقيدة النبوة ، بل يؤكد صحة العقيدتين ، إذ الرجعة دليل القدرة البالغة لله تعالى ، كالبعث والنشور ، وهي من الأمور الخارقة للعادة ، التي تصلح أن تكون معجزة لنبينا محمد وآل بيته صلى الله عليه وعليهم ، وهي عينا معجزة إحياء الموتى التي كانت للمسيح عليه السلام ، بل أبلغ هنا لأنها بعد أن يصبح الأموات رميماً قال تعالى ﴿ **من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم** ﴾ (٢١١) (٢١٢) .

ومع كل ما يبديه الشيعة الإثنى عشرية من أدلة قرآنية يرونها دالة على صدق قولهم بالرجعة ، ومع تحفظاتهم في أنها لا تخدش العقائد من التوحيد والنبوة ، إلا أن أهل السنة يستقبحون الاعتقاد بالرجعة ، بل ويعدونها أحياناً بمنزلة الكفر أو الشرك فيقول الملطي " : قولهم (أي قول الإمامية) في الرجعة أكذبهم فيه قول الله تبارك وتعالى ﴿ **ومن وراءهم برزخ إلى يوم يبعثون** ﴾ (٢١٣) يخبر بأن أهل القبور لا يبعثون إلى يوم النشور ، فمن خالف حكم القرآن فقد كفر " (٢١٤) .

على أننا يجب أن ننوه بأن علماء الشيعه المعاصرين يذهبون إلى أن القول بالرجعة ليس ضرورياً عند الإثنى عشرية يقول كاشف الغطاء : " وليس التدين بالرجعة في

مذهب التشيع بلازم ، ولا إنكارها بضار ، وإن كانت ضرورية عندهم (أي عند الإمامية) ، ولكن لا يناط التشيع بها وجوداً وعدماً ، وليست هي إلا كبعض أنباء الغيب ، وحوادث المستقبل وأشراط الساعة ، مثل : نزول عيسى عليه السلام من السماء وظهور الدجال ، وخروج السفياني ، وأمثالها من القضايا الشائعة عند المسلمين ، وما هي من الإسلام في شيء ، ليس إنكارها خروجاً منه ، ولا الاعتراف بها بذاته دخولاً فيه " (٢١٥) ، ولهذا يذهب أيضاً محمد رضا المظفر (٢١٦) ، ولعل هذا مادعا أستاذنا إلى القول بأن الخلاف حول الرجعة لا يهدم أصلاً من أصول العقيدة ، وأن كلا الفريقين لجأ إلى الاستدلال بالأدلة النقلية من القرآن الكريم (٢١٧) . فهي على ذلك لا تمثل نقطة خلاف جوهرية .

ونكتفي بهذا القدر في عرض المسائل الخلافية بين أهل السنة والشيعة الإثنى عشرية ، والذي ينتهي من محاولته التقريب بينهما إلى القول : فأنت ترى من كل ذلك أن الخلافات العقائدية بين الإثنى عشرية وأهل السنة ليست من الخطر بحيث يبدع كل فريق منهما الفريق المقابل ، إذ أن هذه الخلافات لا تعلق لها بالأصول الأولى للعقائد الإيمانية ، وهي تدور أساساً حول الإمامة ، وهي مسألة شغل بها المسلمون جميعاً ، على اختلاف فرقهم ، فكانت لهم فيها مذاهب مختلفة إن دلت على شيء فإنما تدل على حيوية الفكر الإسلامي ، وعدم جموده ، على رأي واحد في المشكلة الواحدة ، وبهذا الاعتبار وحده يجب النظر إلى الخلافات العقائدية بين الفرق الإسلامية (٢١٨) .

رابعاً : مشروع فلسفة إسلامية معاصرة :

دعا أستاذنا إلى ضرورة إبراز فلسفة للإسلام ، تنفتح على كل الآراء ، ولكنها لا تفقد أصالتها وارتباطها بتراث أصحابها العميق الجذور ، وتكون ملائمة للعصر الذي نعيش فيه .

ويحدد مفهوم هذه الفلسفة على النحو التالي : " يلزمنا أن نحدد مفهوماً إسلامياً للفلسفة (٢١٩) ، تستمد عناصره من الكتاب والسنة ، والتراث الفكري للمسلمين ، يراعي احتياجاتنا الفكرية ، في واقع مجتمعاتنا المعاصرة .

والمفهوم المقترح يمكن تلخيصه في العبارات التالية :

الفلسفة هي الفكر الاستدلالي المنظم الذي يتناول بالبحث : الله والكون والإنسان ، ليحدد : علاقة الله بالكون والهدف من خلقه وعلاقة الإنسان بالله ، وعلاقته بالكون ودوره فيه ، ورسالته في هذه الحياة التي تعتبر وسيلة إلى حياة أخروية أكمل ، كما تتناول بالبحث المناهج التي يستطيع بواسطتها أن يفهم نفسه أولاً ، وأن يفسر ما حوله من ظواهر : طبيعية ، واجتماعية ، لاستخلاص قوانينها ، أو سنن الله تعالى فيها ثانياً وكذلك البحث في القيم التي يسلك وفقها في حياته ، أو ينظم على أسس منها مجتمعه ، ليغيره إلى ما هو أكمل ، آملاً في مستقبل جديد للبشرية ، وذلك كله على أساس ما جاء في القرآن الكريم والسنة الصحيحة من عقائد وأحكام تشريعية ، وأخلاق تضبط علاقة الفرد بربه ، وبنفسه ، وبأسرته ، وبمجتمعه ، وتحكم سير المجتمع في تقدمه "(٢٢٠) .

وهذه الفلسفة الإسلامية المعاصرة تقوم - كما سوف نبين - على أسس دينية ، وعقلية وعلمية وتنفتح على سائر الثقافات المعاصرة ، لتعالج من خلال هذه الأسس : موضوعاتها الكبرى وهي : الله ، والكون ، والإنسان .

ونعرض لأسس هذه الفلسفة على النحو التالي :

أولاً : الأساس الديني :

تقوم الفلسفة الإسلامية التقليدية على أساس من الدين ، وتعول على الروح تعويلاً كبيراً ، هي فلسفة دينية لأنها نشأت في قلب الإسلام ، وتربى رجالها

على تعاليمه وأشربوا روحه ، وعاشوا في جوه (٢٢١) ، ويرى استاذنا ضرورة الحفاظ – بكل قوة – على هذا الأساس الديني ، فهذه الفلسفة المقترحة لابد أن تستمد مفهومها من الكتاب والسنة ، ولهذا فهو يرفض مفهوم الفلسفة الذي شاع في أوروبا منذ عصر النهضة إلى الآن ، وهو أن الفلسفة هي الفكر العقلاني الحر الذي يسير في طريقه مستقلاً عن الوحي وتعاليمه ، ويراه مفهوماً مخالفاً للإسلام ، ذلك لأن العقل في الإسلام مقيد بالوحي ، وإذا كان العقل يخطىء ويصيب فإن النبي ﷺ فيما جاءنا به من عقائد وأحكام عن طريق الوحي معصوم من الخطأ ، ولهذا يجب دائماً تصحيح ما يصل إليه العقل على أساس ماجاء به الوحي (٢٢٢) .

ولم يحد الفكر الإسلامي في مختلف عصوره عن هذا الاتجاه الذي يربط بين نظر العقل ، وأحكام الوحي ، فكان علماء التوحيد حريصين على إثبات ما جاء به الوحي ، من عقائد بواسطة أنظار العقل (٢٢٣) ويبين شيخ الإسلام إبن تيمية في بعض مصنفاته موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (٢٢٤) ، وحتى فلاسفة الإسلام الخلص ابتداءً من الكندي في المشرق (٢٢٥) ، وانتهاءً بابن رشد في المغرب (٢٢٦) ، كانوا معنيين دائماً بالملاءمة بين نظر العقل وأحكام الوحي (٢٢٧)، فأصابوا أحياناً ، وأخطأوا أحياناً أخرى ، ولكنهم على كل الأحوال لم يعزلوا النظر العقلي عن الدين فيما عرضوا له من مباحث الفلسفة .

وعلى هذا ينتهي أستاذنا إلى القول بأنه لا ينبغي أن يتطرق إلى الذهن أن ما جاء به الإسلام من عقائد وأحكام يتعارض مع العقل ، وكيف يتعارض ، وقد عرض القرآن الكريم عقائد الإسلام على العقل ، ودعاه إلى مناقشتها ، ليتميز الحق عن الباطل ، وهو حين يعرضها يدلل عليها بالحجة الواضحة ، كما يذكر العقائد المخالفة لها ، ثم يكر بالحجة عليها ، وكل ذلك من شأنه أن يثير عند المسلم حب البحث العقلي ليأتي إيمانه لا عن تقليد وإنما عن اقتناع ويقين (٢٢٨) .

ويؤكد أستاذنا على هذا الأساس الديني للفلسفة تأكيداً شديداً ، لذا فهو ينعي على كثيرين من المفكرين في عالمنا الإسلامي ، وقوعهم تحت تأثير الفكر الغربي، والذي جعلهم يعتقدون بأن نهضة العالم الإسلامي في هذا العصر ، لن تتحقق إلا بسلوك نفس الطريق الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة ، ألا وهو التحرر من قيد الدين ، غير واعين الاختلاف بين مفهوم الدين ووظيفته عندنا وما يقابل ذلك عند الأوروبيين وغير مدركين أن انطلاق العقل في أوروبا في اتجاه معاد للدين ، إن هو إلا رد فعل لاضطهاد الكنيسة للمفكرين والعلماء ، وهو أمر لم يتفق لنا ، ولن يتفق في العالم الإسلامي ، إذ يمكن أن تتحقق الانطلاقة الفكرية والعلمية في ظل الإسلام ، وقد تحققت بالفعل في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية ، وأفادت منها أوروبا في بناء نهضتها الحديثة (٢٢٩) .

وهذه الدعوى في التأكيد على أهمية الدين نجدها عند الكثيرين من دعاة التجديد ، فنرى جمال الدين الأفغاني يؤكد على ضرورة الدين للفرد والمجتمع ، فيذهب إلى أن الدين قد أتاح للبشر بناء " قصر من السعادة مسدس الشكل " يقوم على ثلاثة عقائد رئيسية ، تلزم عنها ثلاث خصال ، هذه العقائد والخصال تعد كلا منها ركناً لوجود الأمم ، وعماداً لبناء هيئتها الاجتماعية ، وأساساً محكماً لمدنيتها ، وتحث الشعوب والأفراد على التقدم لمقامات الكمال والرقي (٢٣٠) .

كما يوضح لنا الإمام محمد عبده أهمية الشريعة وعلاقتها بالعقل فيقول : " إن العقل وحدة لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادةالأمم بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، الإذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال " (٢٣١) ، أي " إن قدرة العقل نقع في دائرة التدليل على مبادىء

الإيمانْ وعلى تقرير الأصل الذي ينبجس عنه مضمون الإيمان ، أما بعد ذلك ، أي "بعد التصديق بالنبوة" فتصبح مهمة العقل التصديق بجميع ما جاء به النبي ، وأنه لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته ، وهذا لا يعني أن على العقل قبول ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد - فإن ذلك مما تتنزه النبوات عن أن تأتي به - فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ، وله الخيار بعد ذلك في التأويل مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه ، وفي التفويض إلى الله في علمه ، وفي سلفنا من الناجين ، من أخذ بالأول ، ومنهم من أخذ بالثاني " (٢٣٢) .

ويقول جمال الدين القاسمي في ضرورة الدين ، وفي مطابقة الشرع للعقل " العقل حجة الله القاطعة البالغة ، وأصل براهينه الساطعة الدامغة وبواسطته استعبد عباده الكلمة ، وإلى من خصه به أرسل رسله ، ثم العقل جوز إرسال الرسل ، ولا يرد ما تقوى به لتوضيح السبل ، والنقل لا يأتي بما يناقض العقل ، وإنما يرد بما يزكي قضاءه ، ويصقل مرائي أحكامه أحسن صقل ، ونظير ما حصل للعقل بالشرع من الاستئناس . ما حصل الكتاب من معاضدة السنة والإجماع والقياس ، ولو ورد المنقول بما يناقض المعقول ، لأشبه فرعاً يوجد ماله أصل "(٢٣٣) " ولذا اتفق العلماء على أنه إذا تعارض العقل والنقل أول النقل بالعقل "(٢٣٤) "إن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل "(٢٣٥) .

وهكذا نجد أستاذنا في تقديره لهذا الأساس الديني ، يتفق مع كثير من المجددين في الفكر الإسلامي ، فضلاً عن جملة المتكلمين وفلاسفة الإسلام .

ننتقل بعد ذلك إلى الأساس الثاني وهو الأساس العقلي .

ثانياً : الأساس العقلي :

لابد أن تلتزم هذه الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، بالعقل كمنهج في فهم الدين ومفهومه ، وفي معالجة ما تتصدى له هذه الفلسفة من مشكلات ، وبالعقل يفتح باب الاجتهاد الديني على مصراعيه ، في تآخي مع النص الديني ، وائتناس بأحكامه .

وأستاذنا في سبيل بيان هذا الأساس العقلي يوضح لنا دعوة القرآن الكريم للعقل في ممارسة وظيفته في البحث الكوني فيقول : " ونحن لو نظرنا إلى القرآن الكريم ، لوجدنا أنه يوجه العقل البشري إلى منهج متكامل في البحث الكوني "(٢٣٦) ، وقبل أن نشرع في بيان هذا المنهج نجد أنه يحاول أن يظهر الإسلام وفلسفته المقترحه بمظهر حضاري ، فيحاول أن يوضح أن الإسلام متفق مع العلم - الذي هو لب الحضارة المعاصرة - روحاً ومنهجاً ، مضيفاً بذلك ناحية جديدة من نواحي النشاط العقلي في الإسلام ومدعماً لتلك النزعة العقلية التي سادت عند المتكلمين - وبخاصة المعتزلة - وفلاسفة الإسلام .

وهذا المنهج القرآني في توجيه العقل إلى البحث الكوني ، منهج له خطوتان : إحداهما يطرح فيها الإنسان جانباً آراءه السابقة عن الكون ، أي يطرح فيها التقليد ليتحرر فكره من قيوده ، فيكون أكثر استعداداً للبحث الموضوعي ، والثانية يكون بها صورة عن الكون ، وعن علاقته به ودوره فيه .

ويشرع أستاذنا في تفصيل هاتين الخطوتين على النحو التالي :

الخطوة الأولى : وهي نبذ التقليد كطريق للعلم ، ولتحرير العقل من قيد الآراء والمذاهب الموروثة :

وهي خطوة أساسية للبحث سواء في مجال العلم أو مجال الفلسفة ، ففي مجال الفلسفة يتوقف الفيلسوف عن الاعتقاد والتسليم الذي يفتقد ما يبرره ، فلا يخضع تفكيره لإجماع الناس ، ولا يسلم بالموروث الشائع من الأفكار والآراء ، وإنما عليه أن يطهر عقله من كل ما يحويه ، من مغالطات وأضاليل ، ولا يسلم بصحة شيء إلا بعد البرهان العقلي الدقيق ، ومن هنا تأبى الروح الفلسفية أن تقبل الأحكام السابقة ، أو الموروثة ، أو المنقولة أو الشائعة ... إلا بعد أن تثبت صحتها بالدليل العقلي والبرهان المحكم (٢٣٧) ، وفي مجال العلم ، فإن العالم في هذا كالفيلسوف فقد أوصانا بيكون في الجانب السلبي من منهجه ، بضرورة تطهير عقولنا من كل الأوثان والأوهام التي تعوقها عن المعرفة الصحيحة (٢٣٨) .

وقد أبرز أستاذنا هذه الخطوة الأولى في هذا المنهج من الآيات القرآنية نحو قوله تعالى ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون** ﴾ (٢٣٩) ، وقوله تعال ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله** ﴾ (٢٤٠) ، وقوله تعالى ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام ، بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون** ﴾ (٢٤١) ، ويقول تعالى ﴿ **إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون** ﴾ (٢٤٢) .

ويذكر أن للتقليد والعقائد الموروثة الأثر الكبير في صعوبة انتشار الدعوة الإسلامية ، في بداية أمرها ، حيث كان للعرب في جاهليتهم تصورات كونية وعقائد منحرفة نحو تأليه الكواكب ، وعبادة الأصنام ، وتعدد الآلهة ، والإيمان

بالدهر ، وإنكار الروح والبعث ، وكانت هذه التصورات الفاسدة والعقائد المنحرفة محل ثقة عندهم ، فأقام عليهم القرآن الحجة ، بإبطاله لها ، كما أبطل أيضاً أقوال طائفة من الديانات السماوية وغير السماوية التي عرفها العرب في جاهليتهم ، وانحرفت بأصحابها عن التوحيد الصحيح إلى ألوان من الشرك والوثنية ، أبطل كل ذلك بالحجة العقلية (٢٤٣) .

وينتهي أستاذنا في بيان هذه الخطوة الأولى من المنهج القرآن إلى القول : بأن القرآن الكريم أراد أن يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التي سبقت نزوله كالتصورات الميثولوجية التي تفسر الكون تفسيراً أسطورياً ، وكالوثنية والشرك وعبادة الأفراد ، وتعدد الآلهة ، وتأليه الدهر أو الطبيعة ، وإنكار الغائية في الكون وفي حياة الإنسان ، وإنكار البعث ، وما إلى ذلك .

فإذا تخلص العقل الإنساني عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التي لا يقوم عليها دليل أو برهان ، استطاع أن يقبل متحرراً من كل قيد على النظر في الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها إلى الإيمان بوجود خالق له ، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته في الحياة الدنيا (٢٤٤) .

الخطوة الثانية : في منهج البحث الكوني :

تتمثل هذه الخطوة في اصطناع الاستدلالين : القياسي والاستقرائي (٢٤٥) ، فقد نبه القرآن الكريم العقول إلى استخدام أنواع الاستدلال العقلي المختلفة ، مباشراً أو غير مباشر ، فهو يدعو إلى استنباط نتيجة من مقدمة أو مقدمات ، ثبت صحتها في معرض الاستدلال على العقائد النظرية (٢٤٦) .

ومن أوضح الشواهد القرآنية على هذا المنهج الاستدلالي ، ما نجده في معرض إثبات البعث والنشور ، من سرد القرآن لمقدمات متعاقبة ، تنتهي بالناظر فيها إلى

التسليم بصحة هذه العقيدة من غير ارتياب وهو قوله تعالى ﴿ **أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة ، فإذا هو خصيم مبين ، وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم ، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون ، أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم** ﴾ (٢٤٧) .

ولقد نبه كبار المشتغلين بالفلسفة وعلم الكلام إلى هذا الاستدلال العقلي الذي أشارت إليه تلك الآيات ، فيرى الكندي – مثلاً – أن هذه الآيات جمعت من الأدلة العقلية والحسية ، في عبارتها الموجزة ، ما تعجز عنه أدلة البشر حيث يقول : فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل ، فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها الطويل الدؤوب في البحث والتروض ، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب ، كجواب النبي ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله ، إذ هو بكل شيء عليم لا أولية له ولا تقصياً ، بل سرمداً أبداً ، إذ تقول له وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ، صلوات الله عليه : " يا محمد من يحي العظام وهي رميم ؟ إذ كان ذلك عندها غير منازعة ، فأوحى إليه الواحد الحق جل ثناؤه : قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم إلى قوله كن فيكون " ، فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام ، بل إن لم تكن ، فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميماً، أن تكون أيضاً فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه آيس ومن إبداعه ، فأما عند باريهم فواحد ، لا أشد ولا أشعف ، فإن القوة التي أبدعت ممكن أن ننشىء ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلاً عن العقل ، فإن السائل

عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى ، مقر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن هو معدوم ، فعظمه كان اضطراراً بعد أن تكن ، فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضاً ، فإنها موجودة حية ، بعد أن لم تكن حية ، فممكن أيضاً أن تصير حية ، بعد إذ هي لاحية ، ثم بين أن كون الشيء من نقيضه موجود ، إذ قال : ﴿ **الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً ، فإذا أنتم منه توقدون** ﴾ ، فجعل من لا نار ناراً ، أو من لا حار حاراً ، فإذن إذ الشيء يكون من نقيضه اضطراراً ، فإن الحادث ، إن لم يكن يحدث من غير نقيضه ، وليس بين النقيضين واسطة ، أعني بالنقيض هو ولا هو ، فالشيء إذن يحدث من ذاته فذاته إذن ثابتة أبدية لا أولية لها " (٢٤٨) .

كما يذكر الإمام الغزالي أن " أول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله بيان " (٢٤٩) .

كما يقول فخر الدين الرازي : " أمر الكل بأنه لا يمكن أن يزاد في تقرير الدلائل العقلية على ما ورد في القرآن " (٢٥٠) .

وهذا المنهج الاستدلالي العقلي قد لقي عناية شديدة عند المتكلمين ، الذي رتبوا عليه أحكاماً شرعية ، فقد رفض الاشعرية والماتريدية ، والمعتزلة ، إيمان المقلد ، فقالت فيما يروي ابن حزم " لا يكون مسلماً إلا من استدل " (٢٥١) ، وأوجبت المعتزلة معرفة الله بالعقل (٢٥٢) .

وتدعيماً لهذا المنهج التأملي في الاستدلال ، نبه القرآن في آيات كثيرة إلى استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية الفاحصة لإستكناه حقائق الأشياء : كيف وجدت ؟ وممَّ تتركب ؟ وكيف تطورت ؟ ، وذلك كله في نحو قوله تعالى ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** ﴾ (٢٥٣) ، وقوله تعالى ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف**

نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت ﴾ (٢٥٤) ، ويقول أستاذنا تعليقاً على هذه الآية " وتأمل كلمة كيف في هذه الآيات ، وليس إجابه عن السؤال لماذا ، بعبارة أخرى العلم يعني ببيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعني بالبحث عن الغاية منها (٢٥٥) ، وهكذا يمدنا القرآن بالمنهج الصحيح للبحث الاستقرائي في علوم شتى كعلوم : الحياة ، والفلك ، والجيولوجيا ، والجغرافيا ... وغيرها ، دون أن يكون القرآن نفسه كتاباً يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية ، والقرآن حينما يمدنا بهذا المنهج للبحث الاستقرائي يؤكد على مسائله العامة كالربط بين الأسباب والمسببات (٢٥٦) ، وأن للنظام الكوني قوانين ثابتة لا تتبدل فهو نظام مطرد السنن (٢٥٧) ، وأن الكون كله مسخر للإنسان (٢٥٨) ، وفي هذا توكيد على روح المنهج العلمي الصحيح الذي يحاول دائماً استكشاف ما هو مجهول من هذا الكون ومظاهره على أساس من الثقة بقدرة الإنسان وبالعلم في مواجهة الطبيعة (٢٥٩) ، والإنسان في هذا كله يبغي التقرب إلى الله تعالى (٢٦٠) ، حيث إن الله تعالى اعتبر العلم بالمخلوقات على اختلافها من أهم الأعمال الصالحة التي يجب على المسلم أن يحسب لها حساباً في ميزان أعماله في الحياة الأخرى ، فعليه إذن أن يبذل قصارى جهده من أجل استكناه الكون ، وما فيه من موجودات ، وذلك قبل أن يفاجئه أجله ، وهو أغفل ما يكون " (٢٦١) .

وينتهي أستاذنا في بيان هذه الخطوة الثانية في توجية العقل الإنساني إلى البحث في الكون ، وهي خطوة النظر في الكون بقوله : إن هناك مرحلتين يمر فيهما الناظر إلى الكون :

المرحلة الأولى : يستخدم فيها الناظر استدلالاً استقرائياً ، يكشف به عن الأسباب والمسببات ، ويتوصل منه إلى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

والمرحلة الثانية : يستخدم فيها تفكيراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي ، وينتهي منه إلى إثبات وجود صانع مدبر للكون عن طريق ما يشاهده فيه من غائية الظواهر التي لا تفسرها له المصادفة (٢٦٢) .

وبهذا ينطلق الناظر في معرفة المصنوعات إلى معرفة الصانع ، ولكن بعض الناظرين قد يقف عند المرحلة الأولى أي عند معرفة المصنوعات ، ولا يتجاوزنها إلى المرحلة الثانية ، وهي معرفة الصانع ، وهؤلاء قد وصلوا إلى منتصف الطريق ، وفاتهم الغرض البعيد من البحث في آيات الله الكونية ، فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة محصورين في دائرة المادة ، وشغلوا بالوسائل عن الغايات (٢٦٣) .

وهذا الأساس العقلي الذي يود أستاذنا أن يقيم عليه الفلسفة الإسلامية المقترحة ، والذي وجهنا إلى جانب هام فيه ، وهو البحث الكوني ، يمتد عنده ليشمل جوانب أخرى مثل الاجتهاد في مجال العقيدة والشريعة ، ذلك الاجتهاد الذي يقوم على فهم دقيق للنصوص الدينية ، وعلى تحرير الفكر من كل عائق يعوقه عن النظر الحر ، والاجتهاد هو الوسيلة العملية والنظرية المشروعة للملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة ، والتي لا يعرفها أمس الأمة الإسلامية ، وتعاليم الإسلام ولو وقفنا بتعاليم الإسلام عند حد تفقه الأئمة السابقين ، لسارت الحياة الإنسانية في الأمة الإسلامية بمعزل عن التوجيه الإسلامي ، وبقيت أحداثها في منأى عن التكيف الإسلامي ، وهذا فيما يقول الدكتور البهي : وضع سيحرج المسلمين : في إسلامهم ، وفي حياتهم معاً ، فإما أن تخف قيمة الإسلام في نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها ، وإما أن يقفوا عن متابعة السير في الحياة ، فيصيروا في عزلة عن الحياة نفسها ، وضد الحياة وقانونها كذلك (٢٦٤) .

والنزعة العقلية التي يدعوا إليها أستاذنا – كما أوضحها – نزعة إسلامية خالصة ، اعتمدها مفكرو الإسلام وعلماؤه ، وأقاموا على أساسها حضارة إسلامية ازدهرت زمناً ، وكانت بلا شك حلقة أساسية من حلقات التطور الحضاري للإنسانية ، ومن هنا فإن كل دعوة من دعوات التجديد ، منذ قرن من الزمان أو يزيد ، تعلي من شأن العقل ودوره في مجال الدين والدنيا .

ثالثاً : الانفتاح المستبصر على ثقافات العصر وفلسفاته :

لقد أدت سهولة الاتصال بين شعوب العالم في عصرنا إلى وفود كثير من الفلسفات والثقافات الأجنبية ، قد يكون مفيداً في فهم العصر ومشكلاته ، فضلاً عن أننا يمكننا أن نجد فيه مبادىء إيجابية دافعة إلى التقدم الحضاري .

ويحاول أستاذنا أن يوجه هذا الانفتاح الثقافي توجيهاً صحيحاً بالقول : بأنه لا مانع لدينا من الانفتاح على كل الآراء والمذاهب المعاصرة ، ولكن مع ضرورة التمييز بين النافع منها والضار ، ومع تنمية قدراتنا دائماً على الابتكار ، فليس كل ما تنتجه المجتمعات في الشرق أو الغرب من أفكار صالحاً بالضرورة لمجتمعه ، وملبياً احتياجاته الفكرية والروحية ، ومحققاً تقدمه الحقيقي لا الوهمي (٢٦٥) .

ويقصد أستاذنا أن يكون الانفتاح الثقافي على ثقافات العصر انفتاح الناقد المستبصر ، لا انفتاح المقلد الخامل البليد ، لأن النظرة النقدية لكل ما يفد إلينا تفيدنا في أن نستبقي ما نراه صحيحاً من هذه الثقافات ، ونستبعد منها ما نراه فاسداً من أفكارها ، ونكمل ما يكون ناقصاً ، فهو انفتاح لا تضيع فيه هويتنا ، بل انفتاح يتيح لنا وقفة إيجابية من ثقافات عصرنا ، نكون بها حلقة من حلقات الفكر العالمي كما كان أسلافنا .

لقد وفدت إلى بلادنا فلسفات شتى من فلسفات العصر ، ولقد راجت هذه الفلسفات عند بعض مثقفينا ، وليس من شك في أنها تحمل في طياتها معتقدات بعضها يخالف الإسلام تماماً ، ويعرض أستاذنا لبعض هذه الفلسفات على النحو التالي (٢٦٦) : يعرض أولاً للفلسفة الماركسية قائلاً : فمن مذاهب الفلسفة الأوروبية المعاصرة ، ما يؤمن بالتفسير المادي للوجود ، فليس ثمة في العالم إلا المادة وقوانين تطورها ، وما العقل إلا أسمى نتاج للمادة ، ولا يمكن فصل الفكر عن المادة ، ونمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية يتوقف تماماً على الظروف المادية والاقتصادية ، والصراع بين الطبقات هو الذي يتحكم في سير التاريخ ، والفلسفة عند هؤلاء هي النظر العقلي الذي يعمل على تغيير العالم .

ومن هذه المذاهب ما يرى أن العالم لا يوجد إلا اتفاقاً أو مصادفة فلا خلق ولا خالق ، وهو يشير بذلك إلى مذهب داروين في التطور .

ومنها ما يبدأ سيره من إيمان لا حد له بمنهج العلم التجريبي ، بحيث يجعل معيار الحقيقة التجربة الحسية وحدها ، ومن ثم لا مجال للتفلسف الذي يحاول تجاوز عالم الحس إلى ما وراءه ، والعلوم الجزئية كفيلة بحل المشكلات التي كانت تبحثها الفلسفة ، ولم يبق عند هؤلاء من مفهوم للفلسفة إلا أنها المنهج الذي ينظم نتائج العلوم الجزئية ، وهو في هذا يشير إلى المذهب الوضعي عند أوجست كونت وأتباعه كدوركيم وليفي بريل ، وغيرهم ، وفي إطار مدرستهم ظهر علم الاجتماع الحديث الذي يتجه وجهه لا دينية ، وما زال لهذا المذهب الوضعي أنصاره حتى الآن .

ويشير إلى الوضعية المنطقية فيقول : ومن فلسفات العصر أيضاً ما ينكر بحث الفلسفة في الوجود بإطلاق ، ويتجه إلى التحليل المنطقي لألفاظ اللغة وعباراتها ، على أساس أن كل لفظ ليس له ما صدق في عالم الحس ، فهو لفظ زائف ، وبالتالي فإن القضية التي يستخدم فيها مثل هذه اللفظة فارغة المعنى ، والفلسفة في

مفهوم هؤلاء تحليل منطقي لعبارات اللغة وألفاظها ، ولو امتد منهج هذه الفلسفة إلى نطاق الدين لأصبحت بعض قضايا الدين التي تتحدث عن غيبيات لا معنى لها ، ومن هنا تعتبر هذه الفلسفة منتهية بطبيعة منهجها إلى تقويض أركان العقيدة الدينية ، حتى وإن لم يعن أصحابها بتحديد موقفهم من الدين صراحة.

ويشير إلى الفلسفة البرجماتية بالقول : بأنه يوجد من بين فلسفات العصر أيضاً الفلسفة العملية التي اعتبر أصحابها صدق فكرة ما معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ، ومعيار الصواب والخطأ في مجال الأفكار والمعتقدات هو القيمة المنصرفة لها في دنيا الواقع ، وقد صرح أحد زعمائهم بأن علينا أن نعود مرة أخرى إلى قول بروتاحوراس السفسطائي : " الإنسان مقياس الأشياء جميعاً " .

وينتهي إلى عرض الفلسفة الوجودية فيقول : " وثمة فلسفة أخرى في عصرنا تنطلق من القول بأن حياة الإنسان لا معنى لها ، ولا هدف منها إلا الإلحاد ، ويرى بعض أصحابها وجود الإنسان على هذه الأرض مجرد مأساة ، وأمراً غير مفهوم أو معقول ، ويرى بعضهم الآخر حرية الإنسان بإطلاق في تحقيق ماهيته ، إذ لا إله يخلق وفق ماهية سابقة ، ولذلك يكون الوجود الإنساني سابقاً على الماهية ، ومآل الإنسان إلى العدم ، فلا بعث ولا ثواب ولا عقاب وهؤلاء يفهمون الفلسفة على أنها تبحث في الوجود الإنساني الواقعي المشخص ، وعلاقته بالكون والآخرين ، ومنهم من يؤكد على عدم الإيمان بأية قيمة أخلاقية أو حقيقة مؤكدة ، ويتجهون بعنف إلى الهدم ، فتوصف فلسفاتهم بوصف العدمية ، وجميع هذه الفلسفات في رأينا عبثية ، من حيث إنها ترى الوجود الإنساني مجرد عبث وهي أيضاً تشاؤمية الطابع ، وشاعت بوضوح في أعقاب الحرب العالمية الثانية - خصوصاً في فرنسا - كرد فعل للمحن التي عانت منها المجتمعات الأوروبية ، ومن أسف أنها تشيع في عصرنا شيوعاً غير عادي عن طريق الكتابات الأدبية

والمسرحية في أوروبا ، وهي كفيلة بالقضاء على أعظم ما أنتجته البشرية من حضارة لأنها تقتل في الإنسان طموحه ، ولا تجعل له هدفاً يسعى إليه (٢٦٧) .

وواضح من عرضه لهذه التيارات الفلسفية المعاصرة ، أنه يأخذ عليها مآخذ كثيرة من وجهة نظر إسلامية ، ومن هنا يستشعر خطراً في شيوعها في العالم الإسلام من نواح كثيرة : من أهمها أنها توجه أذهان بعض أنصارها إلى الإلحاد والهدم ، وأيضاً تعمل على شل هذه الأذهان عن التفكير لوقوعهم تحت تأثيرها ، فيذهبون إلى تقليدها كل مذهب وهو يعبر عن ذلك قائلاً : " وقد حدث شيء من ذلك فعلا ، فكل المذاهب التي أشرنا إليها لها من أنصارها ودعاتها في عالمنا العربي والإسلامي ، وهو أمر لا ينبغي أن نهون منه ، أو من آثاره على مجتمعاتنا الإسلامية على المدى القريب أو البعيد ، لأن معاول هدمها في هذه الحالة في أيدي بعض أبنائها ممن تمذهبوا بمذاهب معادية للإسلام آلوا على أنفسهم أن ينشروها مهما تكن النتائج ، إما لإيمان بها ، أو لتحقيق منافع ذاتية ، أو لأنهم مجرد أدوات في أيدي أعداء الإسلام يسخرونهم لتنفيذ مخططات استعمارية من نوع جديد (٢٦٨) .

ولكن كيف السبيل إلى الخلاص من طغيان هذه الفلسفات الوافدة وأثرها على الدين ؟ ، لن يكون ذلك بإهمالها ، أو صد المثقفين عنها ، لأن سهولة الاتصال بين شعوب العالم ، فضلاً عن التقدم في وسائل الإعلام ، لا يجدي معه أي انغلاق ثقافي ، ولكن السبيل الوحيد للتصدي لخطر هذه التيارات لا يكون إلا بالعكوف على دراستها ، دراسة واعية متأنية ، مع استخراج قيم من الإسلام تقف في مواجهة قيم هذه الفلسفات ، أما نقد هذه الفلسفات بدون دراية ، فكأنه ضرب في عماية !! ، والانغلاق والانعزال عنها لن يكسبها إلا القوة .

ومن هنا ينتهي أستاذنا إلى القول : بأنه في تصورنا أن الاحتكاك المستمر بين الإسلام وفلسفات العصر : كالتطورية ، والماركسية ، والوضعية ، والوجودية ، وغيرها ، سيعمل مع الوقت على إبراز فلسفة للإسلام جديدة ، تنفتح على كل الآراء ، ولكنها لا تفقد أصالتها وارتباطها بتراث أصحابها العميق الجذور في الماضي ، ونتيجة للتقدم المستمر سيصبح من وظائف هذه الفلسفة الملاءمة بين العلم والإيمان على أساس أن العلم لا يتعارض مع الإيمان ، والإسلام نفسه يعين على هذه الملاءمة لأنه دين العقل ، ولأنه يدعو إلى البحث الكوني ، وتسخير خيرات هذا الكون للإنسان ، وأن العلم الذي يقودنا إلى معرفة الكون يقودنا في نفس الوقت إلى العلم بالله ، ولا تعارض بين العلمين (٢٦٩) .

وعلى هذا يمكن القول بأن السبيل إلى مواجهة هذا الغزو الثقافي يقتضي أمرين :

أما الأمر الأول : فهو الحصانة الدينية : وأما الأمر الثاني : فهو دراسة هذه التيارات والفلسفات المعاصرة ، دراسة نقدية واعية ، واستخراج قيم من الإسلام تقف في مواجهة هذه الفلسفات وهذان الأمران يمكن أن نستخلصهما من تراثنا الإسلامي في مواجهته للثقافات الوافدة ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى نماذج ثلاثة للاستدلال على ذلك .

أما النموذج الأول : فهو الإمام الغزالي في مواجهته للفلسفة والفلاسفة : يقول : " وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي أعلمهم من أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم ، من غوره وغائله ، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً ... إن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه : رمي في عمايه !!" (٢٧٠) .

وهكذا نرى من قول الإمام الغزالي أن الدراسة الواعية النقدية أساساً لمواجهة التيارات والفلسفات المخالفة للإسلام ، أما الانغلاق والانعزال عنها ، فكما قلت لن يكسبها إلا القوة والانتشار .

أما النموذج الثاني : فهو الكندي ، والذي رأى أن الحقيقة الكاملة لم يحصلها أحد بعد ، وأن حياة الباحث قصيرة ، مهما اجتمع له من حدة الذهن والعبقرية لا يستطيع أن ينال الحقيقة الكاملة ، ومن ثم كنا محتاجين إلى تضافر جهود الباحثين السابقين علينا ، حتى لو كانوا من أمم غيرنا ، ومن ملة غيرنا ، وهو يقصد بذلك إيجاد مشروعية للانفتاح الثقافي على التراث الفلسفي اليوناني ، والذي يتوخى الكندي في عرضه له الإيجاز وعدم الإتساع في القول ودرءاً للإلتباس مع شكره لهؤلاء الفلاسفة سلفاً ، بما قدموا لنا فيقول : " فحسن بنا – إذا كنا حراصاً على تتميم نوعنا إذ الحق في ذلك – أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من : **إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على ابناء هذه السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان ، وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا** " (٢٧١) .

فالكندي يوجهنا إلى المنهج الذي يجب علينا إتباعه في انفتاحنا على ثقافة الغير ، وهو منهج قائم على حصر آرائهم حصراً دقيقاً ، على أحسن وجه وأيسره ، مع إكمال ما لم يقولوه قولاً وافياً .

والنموذج الثالث : هو موقف إبن رشد ، الذي يدعونا إلى انفتاح ثقافي مستبصر ، بكل معاني الكلمة – انفتاح إيجابي يكون للذات المتلقية فيه فعالية فيما تتلقى ، رافضاً ذلك الانفتاح السلبي ، الذي تذوب فيه الذات ، وتضيع الهوية ، وتغتال الملكات الإبداعية ، تحت سطوة تقليد الذات لما تتلقاه ، تقليداً بلا وعي ، فيقول معبراً عن هذا المنهج : " وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب علينا إن

ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات ، واعتباراً لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، **فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم** " (٢٧٢) .

وقد نبهنا إبن رشد إلى ضرورة الحصانة الدينية والأخلاقية والعلمية التي يجب أن يتحصن بها المطلع على ثقافة الغير ، لأن من يطلع على ثقافة غيره ، وعقله خاو ، سيقع تحت سيطرة التقليد والمحاكاة ، وهنا يفقد الانفتاح الثقافي الغاية المرجوة منه فيقول : " فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها – وهوالذي جمع أمرين :

أحدهما : ذكاء الفطرة :

والثاني : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية – فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس " (٢٧٣) .

وهكذا يكون أستاذنا في دعوته للانفتاح الثقافي المستبصر ، مسايراً لما يراه كثير من فلاسفة الإسلام ، ومفكريه ، ومسايراً أيضاً لمقتضيات الحياة المعاصرة ، شريطة أن يملك المطلع على هذه الثقافات إمكانية النقد والتمييز ، وأن يكون محصناً بثقافته الإسلامية ، حتى يكون داعياً لما يطلع عليه من أفكار ، وقادراً على التمييز بين النافع والضار منها ، حيث إن كثيراً من الفلسفات والثقافات تحمل في طياتها معتقدات تخالف الإسلام تماماً ، بل وتهاجمه ، وليس من سبيل للتصدي لخطر هذه التيارات والفلسفات ، إلا بالعكوف على دراستها دراسة واعية متأنية ، واستخراج قيم من الإسلام تقف في مواجهة قيم هذه الفلسفات .

وبهذا تؤدي الفلسفة الإسلامية المعاصرة وظيفتين : الأولى أن تعيش أفكار عصرها ، وأن تأخذ منها ما يلائمها ، والثانية أن تدافع عن الإسلام دفاعاً يتناسب والثقافة المعاصرة ، بهذا تمكننا هذه الفلسفة أن نعيش عصرنا وفي نفس الوقت نحافظ على مقررات الدين .

رابعاً : فلسفة تجمع بين العلم والإيمان :

يرى أستاذنا أن هذه الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، لابد وأن تقوم بالملاءمة بين الإسلام وروح العصر الذي تعيش فيه ، ولا يكون ذلك إلا بجمعها بين العلم والإيمان ، ذلك لأن العلم ، يمثل الروح الحقيقية للعصر ، وقد كرس كتابه "الإنسان والكون في الإسلام" لدراسة هذه القضية .

ويتساءل في البداية عن إمكانية قيام فلسفة تصمد أمام الزحف العلمي الرهيب ، الذي يعيشه عصرنا ، ما الذي يمكن للفلسفة أن تقدمه للإنسانية في هذا العصر ؟ ويجيب عن هذا التساؤل بأنه يتوقع أن تقوى النظرة الفلسفية عما كانت عليه ، وأنه ستنشأ فلسفات جديدة ، تحتاج إلى مجهودات غير عادية تبذل لتنوع العلوم ، وازدياد الوقائع العلمية بشكل يفوق تصور العقل ، لأن أي فلسفة مستقبلة لا تستند إلى وقائع العلم منظوراً إليها نظرة كلية شاملة لن تجد قبولاً ، وبنظرة مستقبلية يتوقع أستاذنا أن الجيل المعاصر والأجيال التي ستليه ستوجه اهتماماً إلى الكون الخارجي ، وستطرح الكثير من التساؤلات حول : حدوده ، وأبعاده ، وإمكان وجود كائنات أخرى فيه ، وما نوع حياتها إن وجدت ، وهل الفراغ الخارجي يتناهى أو لا يتناهى ؟ ، وهل هناك إمكانية لحياة البشر على سطح بعض الكواكب الأخرى ؟ ... كل هذه وغيرها تساؤلات كونية أصبحت تلح على الإنسان المعاصر ، الذي يتطلع إلى العلم بأن يمده بالإجابات الحاسمة عن هذه

التساؤلات ، ولكنه لن ينتظر حتى يجيب العلم عنها ، وعندئذ سيلجأ إما إلى : الاستدلال العقلي ليستنبط مما أتيح له من نتائج العلم إجابات على تساؤلاته ، وقد تصبح هذه الإجابات المستنبطة بنظرة كلية شاملة ، بمثابة فروض جديدة ، يبدأ العلم منها سيره إلى إكتشاف آفاق أخرى مجهولة ، وإما أن يلجأ إلى الخيال لفترة طويلة مقبلة ، وسنجد كتاباً ومفكرين يطلقون العنان لخيالهم في شأن الكون ، بل إن بعض العلماء سيكثرون من الفروض العلمية ، ولكن آراء أولئك وهؤلاء ستكون أدخل في باب الفن والأدب منها في باب العلم (٢٧٤) .

وينتهي أستاذنا إلى القول : بأن الفلسفة بنظرتها الكلية الشاملة ، والأدب والفن بما يوحيان به من المعاني والأفكار ، لن تفقد جميعها في عصر العلم ، بل قد تعين العلم ذاته على مواصلة السير في طريق التقدم (٢٧٥) .

وهكذا ينتهي أستاذنا إلى مشروعية قيام الفلسفة في عصر العلم ، فما زالت لها وظيفتها التي تؤديها في سبيل خدمة الإنسانية ، وإذا كان الأمر كذلك فقيام فلسفة إسلامية معاصرة أمر مقبول ، ولكن بأي معنى تقوم هذه الفلسفة وما هي الوظيفة التي يمكن أن يؤديها ؟

إن هذه الفلسفة الإسلامية المعاصرة التي يدعو إليها أستاذنا سيكون من وظائفها الأساسية الملاءمة بين الإسلام وروح العصر الذي تعيش فيه ، ولا يكون ذلك – كما ذكرنا – إلا بجمعها بين العلم والإيمان ، وهي بهذا تقدم أكبر خدمة للإسلام ، في مواجهته لأصحاب الفلسفات المادية ، الذين دعوا إلى نبذ كل تراث ديني ، منطلقين من القول بأنه لا مكان للدين في العصر ، وأن الدين كان أقسى وأسوأ خديعة في التاريخ إلى آخر ما قيل في الهجوم على الدين.

ومن أسف فإن هذه الدعوى المادية ، والتي أغراها تقدم سير العلم نحو اكتشاف آفاق جديدة ، قد إمتدت إلى مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، فأدت إلى ظهور نوع من الصراع - لا مبرر له - بين قيم تراثنا الديني والحضاري ، والقيم المادية الجديدة الوافدة ، ومثل هذا الصراع ينشأ - في رأينا - من عدم التعمق في فهم طبيعة الإسلام والإنسياق بدون وعي وراء فلسفات العصر المادية ، وليس من شروط التقدم العلمي أن يقترن بالإلحاد ، كما أن الإلحاد في ذاته ليس دليلاً على علمية النظرة (٢٧٦) .

لهذا يتقدم أستاذنا لبيان هذا الجانب المهم من الفلسفة الإسلامية المعاصرة التي يقترحها ، وهو جانب التوفيق بين الإسلام وروح العصر الذي يعيش فيه ، وذلك من خلال مناقشته للجوانب التالية :

أولاً : الإسلام والعلم :

لم يفرق العقل الإسلامي بين العلم والدين ، ذلك التفريق الوافد من الثقافة الغربية ، فالعلم عنده دين ، والدين علم ، منطلقاً في ذلك من القرآن الكريم ، الذي يرى أن العلم يهدي إلى الخير ، والاعتقاد والعمل ، جامعاً للدين والعلم جمعاً لا ريب فيه ، وليس أدل على ذلك ، من أن أول ما نزل من القرآن على الرسول ﷺ ، وهو الأمي الذي لا يقرأ قوله تعالى ﴿ **اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ (٢٧٧) ، كما أن الوحي بالقرآن يعد علماً في نحو قوله تعالى ﴿ **ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحيه ، وقل ربي زدني علما** ﴾ (٢٧٨)، ففي الآية الأولى يفتتح الدين بمفتاح من مفاتيح العلم ، وهو القراءة ، والقراءة تعلم ، بل هي أداة التعلم ، وقد جاء في الحديث الشريف أن رسول الله ﷺ قال

في أول مرة : ما أنا بقارىء ، ومازال الملك به حتى قرأ الأية ، ثم بعد ذلك بين له أن الذي يأمره بالقراءة ، هو الله الخالق، الذي خلق الإنسان من علق أي من دم جامد ، وهو القادر على أن ينشىء فيه القراءة والعلم ، ومما له دلالة مهمة ، أنه خص من العلم ، العلم بالقلم ، وذلك تنويهاً بأهمية الكتابة ، والتي لولاها لما توصلنا إلى أي درجة من درجات العلم ، وهكذا تربط الآيات الأولى من القرآن بين الحقيقة الأولى في الدين وهي الإيمان بالله الخالق ، والحقيقة الأولى في العلم ، وهي نشأة الخلق- ومنه الإنسان - بقدرة الله وعلمه ، داعياً الإنسان إلى ذلك العلم بقراءة كتاب الكون ، وفي الآية الثانية الوحي علم بالمفهوم القرآني الشامل ، علم من الله ، بدون معاناة وتفكير بشري في مقابل العلم بالمفهوم الاصطلاحي عند الإنسان والذي يحتاج إلى معاناة وتفكير وتدبير وتأمل ...

مما له دلالة أيضاً في بيان وحدة الدين والعلم في الإسلام ، أن الإيمان في الإسلام يعتمد - كما نعلم - على التفكير ، والدرس والتأمل ، أي على استعمال العقل كاملاً ، ذلك لأنه ليس في العقيدة الإسلامية ، ما هو مخالف للعقل أو المنطق ، والعقل هو أساس العلم أيضاً فيكون العقل أساس الإيمان والعلم معاً فكلاهما يتأسس على العقل .

ويذهب أستاذنا إلى أن العلم في أساسه خلق ، ذلك لأن العالم يكتسب معلوماته ، وفق آداب معينة ، وهي ما يعرف بقواعد المنهج العلمي ، فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات ، وبهذا الاعتبار يكون العلم قيمة من القيم إذا آمن بها المجتمع كأسلوب في الحياة ، فإن هذا المجتمع يحقق تقدمه المنشود ، وإذا لم يؤمن بها أصبح أفراده فريسة للأوهام والخرافات ، ولم يحققوا لمجتمعهم أي تقدم مادي أو روحي (٢٧٩) .

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية في الإسلام ، فهو يجعل التفاضل بين الناس في المجتمع على أساس منه ، لأنه أساس كل عمل ناجح أو سلوك فاضل ،

والتقوى التي هي أيضاً من أسس التفاضل بين الناس في المجتمع – هي نفسها مردودة إلى العلم بأحكام الدين ، فرجع التفاضل بين الناس مطلقاً إلى العلم (٢٨٠)، وفي هذا يقول الله تعالى ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾(٢٨١) ، ويقول تعالى أيضاً ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ (٢٨٢) .

ويكفي تنويهاً بالعلم ، ورفعاً لقدره ، وقدر أهله ، أنه صفة من صفات الله تعالى : فهو العالم ، والعليم ، والعلام .

وقد يظن البعض أن العلم الذي أشاد به القرآن ، ودعا إليه هو العلم المقتصر على علم الشريعة ، أو العلم الديني فقط ، وهذا ظن خاطىء ، لأن العلم الذي يقصده القرآن هو العلم بمعناه الشامل ، والذي يشمل العلم الديني والعلم الذي ينظم كل ما يتصل بالحياة ، فالعلوم التجريبية ، وهي من فروع العلم ، لم يجوزها الإسلام فحسب ، بل حث عليها ، ودعا إليها (٢٨٣) ، وهكذا يشمل العلم في الإسلام كل علم يفيد الإنسان ، ويساعده على القيام بأعباء الأمانة التي تحملها منذ استخلفه الله في الأرض ، وهي عمارتها ، واستخراج كنوزها ، وإظهار أسرار الله فيها ، ومن هنا كانت كلمة العلم في الإسلام مطلقة غير مقيدة بمادة معينة من مواد العلم ، فوجب أن تبقى عامة لا يستثنى منها ، إلا ما استعاذ منه الرسول ﷺ في قوله :((اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع ، ومن دعاء لا يسمع ومن نفس لا تشبع ومن علم لا ينفع)) (٢٨٤) .

والعلم النافع في الإسلام فرض كفاية ، إذا لم يوجد في الأمة من يتحقق به أثمت الأمة جميعاً ، لأنه وسيلة نفع للفرد والمجتمع ، وما ارتقت الأمم إلا به ، والإسلام يفرض على المسلمين أن يسهموا جميعا في بناء الحضارة الإنسانية ، بل وأن يكون لهم الدور البارز في هذا البناء ، ولقيمة العلم النافع ودوره في بناء الفرد والمجتمع ،

قرر الإسلام ضرورة إفشاء العلم ، فلا يجوز للمسلم أن يكتم عن غيره ما توصل إليه من علوم ، فيقول الرسول ﷺ في وجوب العلم ونشره ((من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة))(٢٨٥) ، وقد روي عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أبي بكر بن حزم يقول : " انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فأني خفت دروس العلم (أي ذهاب أثره) وذهاب العلماء ، وليفشوا (أي العلماء) العلم ، وليجلسوا له حتى يعلم من لا يعلم ، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سراً " (٢٨٦) ، وحرص الإسلام على إفشاء العلم ينطلق من تقديره لقيمة العلم في إصلاح البشر وإسعادهم والرقي بهم مادياً وفكرياً وروحياً ، ومن ثم لا يجب أن يكتم أو أن يحتكر .

ومما له دلالة عميقة في علاقة العلم والإسلام ، تاريخ الإسلام نفسه ، وما حققه علماء المسلمين : كالرازي ، وابن الهيثم ، والبيروني ... وغيرهم الكثير والكثير من أعلام الفكر الإسلامي ، الذين أرسوا دعائم العلم التجريبي في الإسلام ، وعلى أثرهم قام الأوروبيون بنهضتهم ، وما أنجزوه في مجال العلم راجع إلى أن دينهم الإسلامي لا يتعارض مع العلم ، ولا يرى غير العلم بديلاً للتقدم ، حقق لهم الإسلام في كتابه القرآن الكريم المناخ العقلي المناسب للروح العلمية ، والبحث العلمي (٢٨٧) .

من هنا ننتهي إلى القول : بأن للعلم مكانة أساسية في الإسلام ، فهو قيمة من قيمه الأساسية ، من شأنها كشف مجهول ، أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالاتفاق بين العلم والإسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما (٢٨٨) .

ثانياً : الإسلام متفق مع العلم روحاً ومنهجاً :

لقد تبين لنا فيما سبق عند بياننا للأساس العقلي لهذه الفلسفة المقترحة ، كيف وجه القرآن الكريم ، العقل الإنساني إلى البحث في الكون ، فحثه على اصطناع منهج العلم ، الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء والقياس معاً ، إذ أنه بعد أن يتوصل العالم من استقراء الجزئيات من عالم الطبيعة إلى القانون العام أو القانون العلمي ، يعود فيطبق هذا القانون على جزئيات جديدة مستخدماً القياس ، فالعالم لا غنى له عن استخدام الاستدلالين : الاستقرائي والقياسي معاً (٢٨٩) ، وقد أشار القرآن إلى استخدام المرحلتين معاً في نحو قوله تعالى ﴿ **إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، لآيات لأولي الألباب ، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً ، وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار** ﴾ (٢٩٠) .

والإسلام يحثنا على أن تكون معرفتنا يقينية ، بقدر الطاقة الإنسانية ، ذلك العلم الذي يصفه الغزالي بقوله : هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير بطلانه - مثلاً - من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ، فإني إذا علمت ، أن العشرة : أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل ، لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه لم أشك -بسببه- في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت : أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني (٢٩١) .

وهذا العلم اليقيني الذي حثنا الإسلام عليه قد نصل إليه : بالإدراك الحسي ، أو بالبرهان العقلي ، أو بالكشف الصوفي ، أو بالخبر اليقين والسماع الموثوق (٢٩٢) ، وذلك بحسب موضوع المعرفة .

ولأن العلم الطبيعي ، متعلق بالظواهر والوقائع المحسوسة ، فلا سبيل إلى معرفتها معرفة يقينية إلا بالتجربة والمشاهدة .

والآيات القرآنية التي تدعو إلى سلوك سبيل اليقين ، والتثبت من أحكامنا كثيرة نذكر منها - على سبيل المثال - قوله تعالى ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾ (٢٩٣) ، وقوله تعالى ﴿ **بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين** ﴾ (٢٩٤) ، وقوله تعالى ﴿ **ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً ، وضلوا عن سواء السبيل** ﴾ (٢٩٥)، وقوله تعالى ﴿ **وما لهم به من علم ، إن يتبعون إلا الظن ، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً** ﴾ (٢٩٦) .

وإذا كانت الموضوعية من خصائص البحث العلمي ، فقد حثنا الإسلام بمنهجه إلى توخي الموضوعية ، وعدم إتباع الهوى ، والتخلي عن الأفكار السابقة (٢٩٧) ، وأن يتثبت الإنسان المسلم في أحكامه ، وأن يستعصم بالتجربة في مجال البحث الطبيعي ، متجرداً عن أهوائه وشهواته وعواطفه ، ونزعاته الشخصية وتعصبه ، إلى غير ذلك من شروط البحث العلمي ، فلقد جاء في قوله تعالى ﴿ **ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطاً** ﴾ (٢٩٨) ، وقوله تعالى ﴿ **وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ، فإن الجنة هي المأوى** ﴾ (٢٩٩) ، ما يفيد تجنب الهوى ، لأنه ينحرف بأحكامنا عن جادة الصواب .

ولعل ما سبق يوضح لنا إلى أي مدى إتفق الإسلام روحاً ومنهجاً مع العلم ، وهذا ما انتهى إليه أستاذنا ، مقرراً أن الإسلام قد وجه العقل البشري إلى خطوات منهج متكامل للكشف عن أسرار الكون وما فيه من كائنات (٣٠٠) .

ثالثاً : صورة الكون في القرآن الكريم ، ومدى توافقها مع الصورة التي قدمها العلم :

يطرح أستاذنا وهو بصدد توكيده لعلاقة العلم بالإيمان ، سؤالاً عن مدى تطابق الصورة التي يمكن استخلاصها من القرآن الكريم عن الكون والصورة التي قدمها العلم .

وقبل أن يمضي في الإجابة على هذا السؤال ، ينبهنا إلى **حقيقة مهمة وهي أن القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون ... إن كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقاً بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها ، ومن هنا لا نرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية إذ ليس هذا من شأن الدين .**

والحقيقة هي أن القرآن حينما يشير إلى الظواهر الكونية إنما يشير إليها على سبيل إيقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ويفسرها التفسير العلمي الصحيح ، فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علم صحيح بالكون وقوانينه (٣٠١) .

نتساءل عن الصورة الكونية في القرآن الكريم ، وكيف أيقظت العقل الإنساني للبحث في تفصيلاتها وتفسيرها العلمي ، القائم على اتباع منهج دقيق :

إن أول ما يطالعنا في هذه الصورة توكيد القرآن أن **الكون حادث مخلوق من لا شيء خلقه الله تعالى ، خالق كل شيء** ، في نحو قوله تعالى ﴿ **ذلكم الله ربكم ، خالق كل شيء ، لا إله إلا هو** ﴾ (٣٠٢) ، وقوله تعالى ﴿ **يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، هل من خالق غير الله** ﴾ (٣٠٣) ، فالله هو الخالق البارىء المصور ، ﴿ **الخالق البارىء المصور** ﴾ (٣٠٤) ، ﴿ **بديع السموات والأرض** ﴾ (٣٠٥) ... إلى آخره الآيات التي تفيد ذلك (٣٠٦) .

ولما كان الله تعالى هو الخالق البارىء المصور ، فهو يفارق خلقه مفارقة تامة ، لا يشبهها في شيء ولا تشبهه في شيء ، فيقرر القرآن الكريم في وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله والعالم (٣٠٧) ، خلافاً لما ذهب إليه ، أصحاب الفيض أو الصدور (٣٠٨) ، والحلولية (٣٠٩) ، والواحدية (٣١٠) ، والقائلين بوحدة الوجود (٣١١) .

ومن الحقائق التي ذكرها القرآن الكريم عن **الكون أنه غير محصور في مداركنا ذلك لأن هناك عوالم ومخلوقات آخرى لا نعلم عنها شيئاً ، فيقول تعالى ﴿ ويخلق ما لا تعلمون ﴾** (٣١٢) .

وهذه الحقيقة القرآنية **يؤكدها ما توصل إليه العلم الحديث من أننا لا نستطيع أن نحيط بالفضاء الخارجي ، والعوالم التي من فوقنا ، لا حصر لها ، والمسافات التي بينها لا يتصورها عقل إنسان ؟** ، يقول أستاذنا " إن الإنسان إذا تأمل هذا الكون لا يمكن له إلا أن يسلم بأن نسبته ، بكرته الأرضية كلها ، إلى العوالم الأخرى التي خلقها الله نسبة توجب تلاشيه "(٣١٣) ، ذلك لأن الكرة الأرضية ، وهي تنتمي إلى مجموعتنا الشمسية ، ومجموعتنا الشمسية تقع في مجرة تحتوي على ملايين المجموعات الشبيهة بها ، وفي الكون ملايين المجرات !! ، والمسافات بينها

وبين النجوم تقاس أحياناً بآلاف السنين الضوئية ، وسرعة الضوء ٣٠٠,٠٠٠ كيلو متر في الثانية الواحدة !! (٣١٤) .

ويؤيد هذه الحقيقة أيضاً النظر في الإنسان ، والذي يمثل عالماً قائماً بذاته ، وهو لا يزال مجهولاً من نفسه حتى الآن ، ولم يدرك بعد أسرار كثيرة تتعلق بوظائف جسمه وعقله ، ولا يستطيع أن يعرف ماهو مصيره بعد الموت بإمكانياته المادية (٣١٥) .

ويؤيد هذه الحقيقة ثالثاً النظر في عالم الأشياء المتناهية الصغر ، فنجد الذرة مثلاً من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية ، ونجد كائنات ذات خلية واحدة لها جميع وظائف الحياة ، وفي هذا يقول سيسل هامان : " عندما تذهب إلى المعمل وتفحص قطرة من ماء مستنقع ، تحت المجهر ، لكي تشاهد سكانها ، فإننانرى إحدى عجائب هذا الكون : فتلك الأميبا تتحرك في بطء ، وتتجه نحو كائن صغير فتحوطه بجسمها فإذا به في داخلها ، وإذ به يتم هضمه وتمثيله داخل جسمها الرقيق ، بل إننا نستطيع أن نرى فضلاته تخرج من جسم الأميبا قبل أن نرفع أعيننا عن المجهر ، فإذا لا حظنا هذا الحيوان فترة أطول ، فإننا نشاهد كيف ينشطر جسمه شطرين ، ثم ينمو كل من هذين الشطرين ليكون حيواناً جديداً كاملاً ، تلك خلية واحدة تقوم بجميع وظائف الحياة التي تحتاج الكائنات الكبيرة الأخرى في أدائها إلى آلاف الخلايا أو ملايينها ، لا شك في أن صناعة هذا الحيوان العجيب الذي بلغ من الصغر حد النهاية تحتاج إلى أكثر من مصادفة "(٢١٦) .

وهكذا يؤكد العلم توكيداً قاطعاً ، ما ذكره القرآن مجملاً من أن النظر في الكون أو الآفاق البعيدة بعداً شاسعاً ، والنظر في الإنسان والكائنات الدقيقة جداً ، يدلنا على آيات الخالق التي لا حصر لها ، والتي ستتجلى للإنسان دائماً وابداً ، وقد نبه الله سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق ،

وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾ (٣١٧) .

وعلى هذا فإن الكون بحسب ما ورد في القرآن وبحسب ما توصل إليه العلم الحديث ، لا يمكن في وقت واحد ، فمنها ما هو سابق ، ومنها ما هو لاحق ، وذلك في قوله تعالى ﴿ **وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء** ﴾ (٣١٨) ، وهذا يعني أن الكون لم يكن على ما هو عليه ، ولم يتم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة ، بل كان هناك ترتيب زماني في خلق الكائنات ، بل وتطور في عملية الخلق ذاتها ، وهذا متفق تماماً مع ما يذهب إليه العلم الحديث الذي يحدد لأجرام المجموعة الشمسية ، وللأرض أعماراً بواسطة حساب الإشعاع ، ويعين أزمانها التي نشأت فيها على سبيل التدرج (٣١٩) ، وممايشهد أيضاً بالتطور في الخلق ، وأنه مر بمراحل من الأدنى إلى الأعلى ، ومن الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً قوله تعالى ﴿ **الحمد لله رب العالمين** ﴾ (٣٢٠) ، والرب مشتق من التربية ، وأحد معاني التربية بلوغ الشيء كماله بالتدرج (٣٢١) ، وفي قوله تعالى ﴿ **يزيد في الخلق ما يشاء ، إن الله على كل شيء قدير** ﴾ (٣٢٢) ، وعلى هذا ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن ، وإنما الذي يخالفه هو القول بأن هذا التطور المشاهد في الكائنات علويها وسفليها يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم (٣٢٣) .

ومن الحقائق التي ذكرها القرآن عن الكون ، **أن المادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية توصف بأنها " دخان " حيث يقول تعالى ﴿ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا آتينا طائعين** ﴾ (٣٢٤) .

ويقول أستاذنا إن من الافتراضات العلمية الآن أنه في أول تاريخ مجرتنا ، كانت هناك سحابة من غبار ذي تركيب كوني يشبه السديم ، وأخذت واحدة من سحابات عديدة تتكثف على هيئة نجوم تشبه الشمس ، بينما دار حولها قرص من غبار وغاز ، سرعان ما تكسر إلى دوامات ذوات حجوم وترتيب مختلف في داخل منطقة نصف قطرية ، يزداد حجمها كلما بعدت عن الشمس ، وبالتحام هذه الدوامات عند التقائها أصبحت كتلاً منفصلة من الغاز على أبعاد نصف قطرية ، وقد أطلق العلماء على هذه الكتل المنفصلة اسم الكواكب الابتدائية (٣٢٥) ، وهكذا يؤكد العلم تلك الحقيقة القرآنية فيما يتعلق بالمادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية .

ومما يستوقف الذهن البشري حقيقة إشارة القرآن الكريم إلى أن أصل الكائنات جميعاً واحد ، وهي تتكون من زوجين إثنين ، يقول تعالى ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين ﴾ (٣٢٦) ، ويقول تعالى أيضاً ﴿ سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ، ومن أنفسهم ومما لا يعلمون ﴾ (٣٢٧) ، ويعلق عليها أستاذنا بقوله : " وقد يطمئن عقل الإنسان إلى معاني مثل هذه الآيات ، بعد أن اكتشف العلم الحديث وحدة التركيب الذري للكائنات على اختلافها ، وأن الذرة الواحدة تتكون من الكترون وبروتون (٣٢٨) .

ويرى أستاذنا أن من الآيات القرآنية التي اتضح معناها في ضوء ما وصلت إليه الفيزياء المعاصرة من نتائج قوله تعالى ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة ، وهي تمر مر السحاب ، صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾ (٣٢٩) ، فالجبال وما إليها من الأجسام المادية مدركة لنا على أنها ثابتة صلبة ، وليس الأمر كذلك ، فهي عبارة عن عدد هائل من الذرات المنطوية على كهارب موجبة وأخرى سالبة ، مردها

إلى إشـــعاعات فهي لذلك أشبه شيء بالسحاب من حيث هو عارض ومتخلخل (٣٣٠) .

والله خلق كل شيء في هذا الكون بقدر ، أي بتقدير كمي وزماني وفق ماهية سابقة ، وذلك في نحو قوله تعالى ﴿ **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ﴾ (٣٣١) ، والآيات التي تشير إلى تقدير المخلوقات تقديراً كمياً خاضعاً للقياس أو الحساب كثيرة في القرآن الكريم (٣٣٢) ، كما أن هناك من الآيات ما يشير إلى التقدير الزماني (٣٣٣) ، وهناك آيات تشير إلى أن الله تعالى خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له (٣٣٤) .

كما أن القرآن ينبهنا إلى أن الكون كله يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه ولا نقص ، وفق قوانين ثابتة ، أو على حد تعبير القرآن لسنن لا تتبدل ، ودعا **العقل الإنساني إلى اكتشـــاف هذه الســنن ، وهي دعوة صريحة إلى العلم بالمعنى المعاصر** (٣٣٥) ، وهذا هو معنى إيجادها بالحق ، أي بمقتضى .

وهذا كله يدفع كثيراً من العلماء إلى القول بوجود إله خالق حكيم ، لم يخلق ما خلق باطلاً أو عبثاً ، وإنما لغاية ، ومن ثم انتهوا إلى الإيمان بالله يقول سيسل هامان : " فإذا رفعنا أعيننا نحو السماء ، فلابد أن يستولي علينا العجب أكثر ، من كثرة ما نشاهده ، فيها من النجوم والكواكب السابحة فيها ، والتي تتبع نظاماً دقيقاً لا تحيد عنه قيد أنملة ، مهما مرت بها الليالي ، وتعاقبت عليها الفصول والأعوام والقرون ، إنها تدور في أفلاكها بنظام يمكننا من التنبؤ بما يحدث من الكسوف والخسوف قبل وقوعه بقرون عديدة ... فهلا يظن أحد بعد ذلك أن هذه الكواكب والنجوم قد لا تكون أكثر من تجمعات عشوائية من المادة تتخبط على غير هدى في الفضاء ، وإن لم يكن لها نظام ثابت ، ولم تكن تتبع قوانين معينة ، فهل كان من الممكن أن يثق الإنسان بها ، ويهتدي بهديها في خضم

البحار السبعة ، وفي الطرق الجوية التي تتبعها الطائرات ، " ولولا ثقة الإنسان في أن هنالك قوانين يمكن كشفها وتحديدها ، لما اضاع الناس أعمارهم بحثاً عنها ، فبدون هذا الاعتقاد وتلك الثقة في نظام الكون ، يصير البحث عبثاً ليس وراءه طائل .... لابد أن يكون وراء كل ذلك النظام خالق أعلى ، فليس ما يقبله العقل ، أن يكون هناك نظام أو قوانين ن دون أن يكون وراءها عقل أعلى ومنظم مبدع ، وكلما وصل الإنسان إلى قانون جديد ، فإن هذا القانون ينادي قائلاً : " **إن الله هو خالقي ، وليس الإنسان إلا مكتشفاً** " (٣٣٦) .

مما تقدم يمكننا القول بأن الصورة المجملة التي قدمها القرآن الكريم للكون قد أيدها العلم ، وإنطلق في البحث عن تفصيلاتها ، وما وصل إليه العلم من تفصيلات دقيقة ، لا يتعارض مع ذلك الذي أجمله القرآن الكريم ، وهذا لا يدع مجالاً للشك في أن هناك صلة وثيقة تجمع بين الإيمان والعلم ، مما جعل أستاذنا يقرر أن الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، والتي ننشد قيامها ، لابد وأن تهتم بإبراز ملاءمة الإسلام لروح العصر ، فيكون من أحد أهدافها الرئيسية ، رفع ذلك التناقض المزعوم بين الإسلام وطلب العلوم العصرية ، فتكون ذلك فلسفة لتقدم المجتمعات الإسلامية .

خامساً : الاهتمام بالجانب الإنساني :

يرى أستاذنا أن مجتمعاتنا اليوم بحاجة إلى فلسفة إنسانية ، تهتم بالإنسان وتعني به ، لأن الإنسان كان وما زال هو محور العالم ومركز ذلك الكون .

ومجتمعاتنا الإسلامية في حاجة اليوم - أكثر من أي يوم مضى - إلى فلسفة تعلي من قيمة الإنسان ، وتناقش مسائل تتعلق بعلاقتها بالله وبالكون ، ورسالته في الحياة ، والقيم الإنسانية الرفيعة التي يجب التمسك بها ، إلى غير ذلك من المسائل.

ومرجع حاجتنا اليوم إلى هذه الفلسفة الإنسانية راجع إلى سيادة نظرة بعض الفلسفات المعاصرة إلى الإنسان ، تلك النظرة التي نظرت إلى الحياة الإنسانية على أنها عبث وضياع ، والإنسان ما هو إلا كائن حائر ، يحمل وجوده العدم في صميمه ، بل صار وجود الإنسان - عند بعض هذه الفلسفات - كالوجودية - مرادف للقلق ، وسلب عنه كل معنى يمكن أن يكرم الإنسان من أجله ، فليس لحياة الإنسان معنى ، يضاف إلى هذا أن بعضاً من فلسفات العصر ، والتي اصطبغت في ظاهرها بصبغة العلم ، نادت بأنه ليس في الوجود إلا المادة ، فالعالم المادي الذي ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة ، والفعل ما هو إلا أسمى نتاج المادة ، ولقد حاولت هذه الفلسفات المادية أن تعزز أقوالها بما حققه العلم من إنجازات خطيرة في شتى المجالات ، وكان لسيادة هذه الفلسفات المعاصرة وبخاصة المادية ، أن تورات القيم الإنسانية الرفيعة في زحمة الحياة المادية ، وقد تأثرت مجتمعاتنا بمثل هذه التيارات الفلسفية ، فبدأت تفقد بعض مقومات وجودها الروحي ، وبدأت تشكك في القيم الإنسانية الرفيعة ، هل لها وجود ؟ ، أم أنها وهم من الأوهام !! (٣٣٧) .

ومن هنا يرى أستاذنا ضرورة الاهتمام بالإنسان ، وإبراز الفلسفة الإسلامية المعاصرة النزعة الإنسانية للإسلام مؤكدة على القيم الإنسانية الرفيعة ، التي يجب أن يتمسك بها الإنسان ، حتى يقبل على حياته في تفاؤل ، ويحقق راحته النفسيه ، ويندفع إلى العلم والعمل في همة وثبات ، ويؤدي رسالته في الحياة التي كلفه الله بها ، فينال السعادة على الصعيدين الديني والدنيوي ، فيفوز بالدنيا والآخرة (٣٣٨) .

وتقوم الفلسفة الإنسانية في الإسلام على أساس هام ، يجب على الفلسفة الإسلامية إبرازه والتأكيد عليه وهو : قيمة الإنسان في الإسلام ، هذه القيمة التي نلمسها في جوانب كثيرة :

أولاً : منزلة الإنسان في القرآن الكريم :

الإنسان بحسب ما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون ، وعلى قمة مخلوقاته ، وموضع التكريم والعناية الإلهية ، خلقه الله في أحسن تقويم ، وجعله في أحسن صورة ، يقول تعالى ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** ﴾ (٣٣٩) ، ويقول تعالى ﴿ **وصوركم فأحسن صوركم** ﴾ (٣٤٠) ، فالإنسان – في الحقيقة – هو قمة الموجودات في هذا العالم ، وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله ، وهو الكائن الوحيد على هذه الأرض القادر على تعقل ما حوله ، وإعطائه معنى وهدفاً.

يقول أستاذنا : ونظرة إلى تاريخ حضارة الإنسان منذ وجد على هذه الأرض إلى الآن كفيلة ببيان الحكمة الإلهية من وجود الإنسان ، فالتطور الهائل في إمكانياته يدلنا على أن الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ، ما لم يوجد في مخلوق آخر ولا زال مستقبل الإسلام يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور ، ومن ذا الذي كان فيما مضى يتصور وصول الإنسان إل القمر (٣٤١).

ويعلي القرآن الكريم من قيمة الإنسان في مواجهة الفلسفات العبثية ، حيث إن الإنسان بحسب القرآن الكريم خليفة لله في الأرض ، استخلفه فيها ليعمرها ، ويستخرج خيراتها ، يقول تعالى ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة** ﴾ (٣٤٢) ، وهذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، بمعنى أن الله تعالى أراد لهذا الإنسان ، أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر ، فيما هو مستخلف فيه ، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيته ، وترتقي من الناحيتين الروحية

والمادية ، فيفوز بالدنيا والآخرة والقانون الذي يحكم هذا كله : أن الجزاء على قدر العمل (٣٤٣) ، فيقول تعالى ﴿ **هو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم** ﴾ (٣٤٤) ، وقوله تعالى ﴿ **هو الذي جعلكم خلائف في الأرض ، فمن كفر فعليه كفره ، ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتا ، ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خسارا** ﴾ (٣٤٥) ، وقوله تعالى ﴿ **إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوكم أيكم أحسن عملا** ﴾ (٣٤٦) ، وقوله تعالى ﴿ **ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون** ﴾ (٣٤٧) ، وهكذا فيما يوضح القرآن الكريم أن الإنسان لم يخلق عبثاً ، ولم يترك سدى ، وإنما هو مكلف برسالة يؤديها في هذه الحياة ، على المستوى الديني والدنيوي ، ومن مظاهر رحمة الله بالإنسان أن أعطاه إمكانيات هذا التكليف ، وأداء رسالته في المجالين الديني والدنيوي ، ومن أظهر مظاهر هذه الرحمة أن وهبه عقلاً ، يستطيع به إدراك أسرار الكون ، ومعرفة خالقه ، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه ، وهذا العقل هو الأمانة التي يذكر القرآن أن الإنسان قد حملها (٣٤٨) ، وبواسطة العقل أيضاً يستطيع الإنسان أن يميز بين الخير والشر ، والتقوى والفجور (٣٤٩) ، ومن مظاهر رحمة الله بالإنسان أيضاً إرسال الرسل بالبينات ، لعلمه تعالى بان شهوات الإنسان وأهواءه قد تنحرف بعقله إلى مسلك الشر ، وكان أن تتابعت الرسالات مسايرة المجتمعات الإنسانية في تطورها الصاعد آخذه بيد البشرية إلى أسباب ارتقائها الروحي والمادي ، حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسالات ، وفي ختم النبوة والرسالات بالرسالة المحمدية تأكيد لأهمية الإنسان لأن ختم النبوة يعني إنتهاء مرحلة الاعتماد على الخوارق في إثبات الرسالات ، بالوصول إلى مرحلة الاعتماد على العقل في معرفة

الكون وخالقه (٣٥٠) ، حيث بلغت الإنسانية مرتبة الرشد العقلي والروحي ، والتي تمكنها من الاعتماد على نفسها ، مع الاهتداء بالرسالة المحمدية .

ثانياً : علاقة الإنسان بالكون :

ليس غريباً أن يكرن الله الإنسان ، لما تميز به من إمكانات كثيرة فيقول تعالى ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم** ﴾ (٣٥١) ، وليس غريباً أيضاً أن يكون الإنسان موضع العناية الإلهيه ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الأرض ، وليحقق رسالته ، ومن أقوى الدلائل على عنايتة تعالى بالإنسان ، أن جعل محور هذا الكون تلك الملاءمة بين الإنسان والكون والتي يدركها بيسير تأمل من تدبر الكون ، فالغلاف الجوي المحيط بالأرض يحميها من الشهب والنيازك ، والهواء المحيط بالإنسان ملائم لتنفسه ووظائف حياته ، والجبال تحفظ توازن الأرض ، وتعاقب الليل والنهار ، فيه ملاءمة لنوم الإنسان ويقظته ، ونزول المطر من السماء بمقدار ما ينبت به البنات وينتفع به الإنسان والحيوان ، وعدم اختلاط مياه البحار بمياه الأنهار العذبه ، هو من أجل بقاء النبات والحيوان والإنسان ، ووجود الأشجار فيه من الفوائد مالا يحصى ، وكذلك المعاد في باطن الأرض، وهكذا فإن كل ما نشاهده من العالم المرئي إنما يوحي إلينا بأنه ملائم لحياة الإنسان من كل الوجوه (٣٥٢) .

ولقد أكد القرآن الكريم على هذه الملاءمة ، وأفاض المفسرون في بيان ما فيها من دلالات على هذه الملاءمه (٣٥٣) ، وقد اعتمد فلاسفة الإسلام ومتكلموه على هذه الملائمة في القول بأن العالم لم ينشأ صدفة أو اتفاقاً كما يزعم الماديون ، وإن العالم تسوده الغائية مما يشهد بوجود إله خالق (٣٥٤) ، وتبدو هذه الغائية في الكون وفي الإنسان في أجلى صورها ومظاهرها أمام العقل العلمي المنصف الذي

عرف حدوده وتخلى عن غروره بإمكانياته (٣٥٥) ، ويستشهد أستاذنا بعبارة مهمة وجليلة لأينشتين – أعظم عقلية في القرن العشرين – يقول فيها " إن الشخص الذي يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تعيساً فحسب ، ولكنه غير مؤهل للحياة " (٣٥٦) ، منتهيا إلى القول بأنه إذا كانت حياة الإنسان قصيرة للغاية إلا أنها عظيمة الانجازات ، فهل ينتهي كل هذا فجأة ويضيع كفاح الإنسان كله على هذه الأرض ؟ وهل يستوى من بذل جهوده لخدمة الإنسانية وتعمير الأرض مع من أفسد فيهما ؟ وهل يستوي العالم والجاهل والمحسن والمسيء ؟ ، لو كان الأمر كذلك ، إذن تكون حياة الإنسان على الأرض عبثاً لا معنى له ، وضياعاً لا حد له ! (٣٥٧) .

ثالثاً : علاقة الإنسان بالله :

وكما يجب أن نركز الفلسفة الإسلامية المعاصرة على علاقة الإنسان بالكون ، يجب عليها أيضاً أن تركز على علاقة الإنسان بالله تعالى ، لأنه لا يمكن لإنسان العصر أن يستقر نفسياً ويأخذ وجهته الصحيحة نحو إنجاز رسالته على الأرض ، إلا إذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره ذلك أن الكون كله شأن من شئون الله تعالى ﴿ **ولله ما في السموات وما في الأرض ، وإلى الله ترجع الأمور** ﴾ (٣٥٨) ، فهو تعالى خالق الكون بما فيه الإسلام ، وهو الذي ركب العقل في الإنسان قدرة على توجيه مجرى الأحداث الكونية وفق مشيئته !! ، لأن هذا من شأن خالق الأشياء ومدبرها وهو الله تعالى ، ومن الطبيعي إذا كان الإنسان عاجزاً بالنسبة لما يجري في الكون أن يكون عاجزاً بالنسبة لخالق الكون يقول الله تعالى منبهاً أفراد الإنسان ﴿ **وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء** ﴾ (٣٥٩) .

رابعاً : حقيقة الوجود الإنساني :

الإنسان كائن ذو طبيعتين : إحداهما تتعلق بعالم الزمان والمكان ، والأخرى : تتعلق بعالم آخر غير مادي ، وهذا القول لا يعبر عن فكرة ميتافيزيقية بعيدة عن واقع الإنسان كما يحسه هو نفسه مباشرة ، فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي ينزع بشعوره وبعقله نزوعاً غريباً إلى ما وراء المحسوس ، وهو نزوع يكاد أن يكون فطرياً فيه ، وملازماً لطبيعته ، فكيف يمكن إغفال دلالات ذلك (٣٦٠) ، وعلى هذا فإن الإنسان ليس مادة فقط ، بل هو مادة وفكر ووجدان ، ومن هنا اختلف الإنسان عن غيره من الكائنات الحية وغير الحية ، ذلك لأن الإنسان حين يصدر في سلوكه فإنما يصدر عن إرادة واعية ، وفكر استدلالي ، والفكر غير خاضع لقوانين المادة ، التي لا تستطيع أن تفسر لنا شيئاً من تصوراته المجردة ، وعملياته المعقدة (٣٦١) .

وعلى هذا فالفلسفة الإسلامية المعاصرة يجب أن تنظر إلى الإنسان هذه النظرة الثنائية ، وتقف في مواجهة الفلسفات المادية التي نظرت إلى الإنسان من جانبه المادي فقط ، فأطاحت بقيمته الدينية والروحية ، وأحلت محلها قيم مادية ضاع الإنسان الحقيقي في خضهما ومن هنا كان من ألزم الواجبات على الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، تربية الإنسان المسلم تربية روحية ، في مقابل ما أشاعته الفلسفات المادية من قيم مادية .

خامساً : تربية الجانب الروحي في الإنسان :

يرى أستاذنا أن التصوف باعتباره علم الأخلاق الدينية ، يمكن أن يكون الوسيلة الحقيقية لهذه التربية ، ذلك لأن التصوف الحقيقي علاج للفرد والمجتمع ، فهو يجنب الفرد شروراً كثيرة على رأسها الغرور بنفسه وبعلمه وبإمكانياته ، وهو في

الوقت نفسه يحدث في المجتمعات التي يسودها فلسفات مادية نوعاً من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح .

وهو يرى في التصوف " فلسفة إيجابية " ، من حيث إن التصوف الحق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه ، بل يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع والتي يسودها المشقة والكفاح ، فهو يعتبر التصوف هو المعبر الحقيقي عن قيم الإسلام ، والإسلام دين جامع بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي (٣٦٢) .

ومن القيم الإسلامية التي يدعمها فينا التصوف قيمة : **التواضع ، وعدم الغرور ، والثقة الزائدة في النفس وإدعاء العلم ، وعدم التطاول على ما اختص الله بعلمه** ، فالإسلام يعلم الإنسان أنه مهما زاد علمه ، واتسعت معارفه فسيظل - دوماً - محدود العلم والمعرفة ، مهما تكبد من مشقة ، ودقق في استخدام المناهج فالكلمة ، الأخيرة في العلم لم ولن يصل إليها الإنسان ... والعلم المطلق لله تعالى ، هذا فضلاً عن أن هناك باباً من المعرفة لا قبل للإنسان به ، وهو باب الغيبيات ، ويؤكد ذلك قوله تعالى ﴿ **ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾ (٣٦٣) ، وكون علم الإنسان محدوداً ونسبياً يقتضي منه التواضع أمام علم الله تعالى المطلق الشامل لكليات وجزئيات عالمي الشهادة والغيب هذا من جانب ، ومن جانب آخر أن يتواضع حتى في معرفته لعالم الشهادة .

ومن القيم أيضاً التي أرساها الإسلام ودعمها الصوفية : **عدم التعلق بالكون إلى حد عبادته** ، لأن الكون شأن من شئون الله ، ومصيره حتماً إلى الفناء ، فلا يصح التعلق به (٣٦٤) ، ذلك لأن الصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون مع

الغيبة عن إدراك المكون مما لا يليق بالإنسان ، لأن كل ما في الكون ناطق بوجوده تعالى .

وهكذا يرى أستاذنا أن الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، يجب أن تؤكد على هذا الجانب الأخلاقي ، ذلك لأن الأخلاق جوهر الدين ، وقد رسم لنا الإسلام طريقة لتحقق بالكمال الأخلاقي الذي دعا إليه ، فأمرنا بجهاد النفس بتخليتها عن مذموم الأخلاق وتحليتها باضدادها من الأخلاق المحمودة ، وفي هذا تكوين للمواطن الصالح من أجل المجتمع الصالح ، لأنه إذا صلح الفرد صلح المجتمع ، وإذا فسد الفرد فسد المجتمع (٢٦٥) .

مما تقدم يتضح أهمية الجانب الإنساني في الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، والتي يقترح أستاذنا قيامها .

وخلاصة القول : إن الفلسفة الإسلامية المعاصرة ، والتي يطمح أستاذنا في قيامها ، يرى أن من أهم الأسس التي تقوم عليها ، الأساس الديني ، لأنها تتبنى مشكلات الدين ، وعلاقته بالإنسان المعاصر ، كما أنها تسعى لعرضه والدفاع عنه ، كما أنها تقوم على أساس من احترام العقل ، والذي يقضي بفتح باب الاجتهاد لمستجدات الحياة وتكون هذه الفلسفة فلسفة منفتحه على الثقافات الأجنبيه ، تأخذ باستبصار وتعطي من جانبها ، بعيده عن الوقوع تحت سيطرة هذه الفلسفات ، وتهتم بإبراز موقف الإسلام من هذه الثقافات ، وهي في كل هذا تكون متسلحة بالعلم ، مؤمنة أنه السبيل الوحيد للتقدم ، ولا سبيل غيره ، غير أنها في كل خطوة من خطواتها ، لابد وأن تضع المبحث الإنساني في بؤرة إهتمامها ، لأن هدفها إصلاح الإنسان ومن ثم إصلاح المجتمعات ومن هنا تكون فلسفة دينية ، عقلية ، علميه ، إنسانيه .

الهوامش

١- أهم هذه الدراسات : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩م ، وله نشرات سابقة ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٢م

- واصل بن عطاء : حياته ومصنفاته ، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤م .

- الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م ، وكان في الأصل بحثاً نشر في مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، ١٩٧٠.

٢- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، المقدمة ، ص ج .

٣- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، المقدمة ، ص ج ، ص د

٤- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، المقدمة ، ص أ ، ص ب

٥- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩م ، ص١٢٣ .

٦- الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م ، ج ١ ، ص٤٧

٧- نفس المصدر : ص ٤٧ ، والشيخ عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص١٢

٨- نفس المصدر : ص ١٢

٩- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص١٢

١٠- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، المقدمة ، ص ب

١١- نفس المصدر : ص ١٤

١٢- نفس المصدر : ص ٧ وما بعدها ، وأنظر تفصيلاً كتابنا أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص٧١ : ٩٦

١٣- أنظر تفصيلاً كتابنا أصالة علم الكلام ، ص ٩٦ : ١٠٦

١٤- كالأشعري : رسالة استحسان الخوض في علم الكلام ، نشرة يوسف مكارثي اليسوعي ، بيروت ١٩٥٣م ، في ذيل كتاب اللمع عن نشرة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٤هـ ، ص٨٧

وقارن نشرة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتابه مقالات الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م ، ج١ ، ص ١٥ : ٢٧ ، والإيجي : المواقف ، اسطنبول ، ١٢٨٦هـ ، ص٨ ، والتهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ، ١٦٨٢هـ ، مجلد ١ ، مادة كلام ، والشعراني : اليواقيت والجواهر ، طبعة مصر ، ١٢٠٧هـ ، ج١ ، ص٢٢ ، والغزالي : الاقتصاد في

الاعتقاد ، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٢م ، ص١٩ : ٢٠

١٥- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٢٣ وما بعدها

١٦- ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م ، ص٤٦٦

١٧- أنظر طبعة القاهرة ، المطبعةالحسينية ، بدون تاريخ ، وأنظر كتابنا أصالة علم الكلام ص ١٧١ : ١٧٢

١٨- طبعة القاهرة ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٣ - ١٦٠٥م

١٩- الجرجاني : شرح المواقف ، بولاق ، مصر ١٢٦٦هـ

٢٠- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٢٣

٢١- ابن المرتضى : المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، بتصحيح توما أرنلد ، دار المعارف النظامية ، حيدر أباد الدكن ، الهند ، ١٣١٦هـ - ١٩٠٢م ، ص٢٩

٢٢- القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥م ، ص١٢١-١٢٢

٢٣- الشهرستاني : مصارعة الفلاسفة ، تحقيق الدكتورة سهير محمد مختار ، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، وقد قام نصير الدين الطوسي بالرد على كتاب الشهرستاني بكتاب سماه : " مصارعة المصارع "

٢٤- الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، ١٩٧٢م

٢٥- الدكتور توفيق الطويل : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص١٢ وما بعدها

٢٦- نيبرج : مقدمةتحقيقه لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي للخياط ، دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٢٥م ، ص٥٩ من المقدمة .

٢٧- الدكتور التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٢٥

٢٨-نفس المصدر ، ص٢٧

٢٩- نفس المصدر ، ص٢٧

٣٠- الدكتور أبو الوفا التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٢٧ ، وهو يعتمد في هذا على الهروي في : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ، ١٣٢٢هـ ، ص١٣٧

٣١- المصدر نفسه ، ص٢٨

٣٢- أنظر على سبيل : إبن قتيبة : تأويل مختلف الأحاديث، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، عن طبعة كردستان العلمية ، ١٢٢٦هـ ، ص١٢ :١٤ ، وأيضاً الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٢٤٩هـ ، ص٩ ، وابن عبد البر : مختصر جامع العلم وفضله . وما ينبغي في روايته وحمله ، ص١٥٢ . والمقريزي : الخطط ، القاهرة ، ١٢٧٠هـ ، ج٤ ، ص١٨٠-١٨١ ، وأنظر تفصيلاً : كتابي : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص١٧-٤٤

٣٣- أنظر كتابنا أصالة علم الكلام ، ص٣٠-٤١

٣٤- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٦٧

٣٥- بدأت هذه النهضة مع الإمام محمد بن عبد الوهاب ، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده وحسين الجسر الطرابلسي ، وجمال الدين القاسمي ، ومحمد رشيد رضا ... وغيرهم من المفكرين المحدثين .

٣٦- ارتبط العمل بالإيمان في القرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً ، فكثيراً ما يذكر الإيمان والذين آمنوا مقروناً بالعمل الصالح أنظر الآيات : ٢٥م البقره ٢ ، ٨٢م البقره ٢ ، ٧٧م البقره ٢ ، ٥٧ آل عمران ٣ ، ٥٧م النساء ٤ ، ١٢٢م النساء ٤ ، ١٧٣م النساء ٤ ، ٩م المائدة ٥ ، ٩٣المائدة ٥ ، ١٣٢ك الأنعام ٦ ، ٤٢ك الأعراف ٧ ، ١٥٣ك الأعراف ٧ ، ٤ ك يونس ١٠ ، ٩ك يونس ١٠ ، ١١ك هود١١ ، ٢٣ ك هود ١١ ، ٢٩م الرعد ١٣ ، ٢٣ ك إبراهيم ١٤ ، ٣٤ك النحل ١٦ ، ١١٩ ك النحل ١٦ ، ٢٠ك الكهف ١٨ ، ٤٩ك الكهف ١٨ ، ١٠٧ ك الكهف ١٨ ، ٩٦ك مريم ١٩ ، آيات١٤، ٢٣ ، ٥٠، ٥٦ م ، الحج ٢٢ ، وآيات ٣٨م ، ٥٥م، ٦٤م ، النور ٢٤ ، ٢٣ك الفرقان ٢٥، ٢٢٧م الشعراء ٢٦ ، ٨٤ك القصص ٢٨ ، والآيات : ٧م ، ٩م ، ٥٨ ك العنكبوت ٢٩ والآيات : ١٥ك ،٤١ك ، ٤٥ك الروم ٣٠ ، ٨ك ، ٢٣ك لقمان ٣١، ١٩م السجدة ، ٤ك ، ٣٧ك سبأ ٣٤ . ٧ك فاطر ٣٥ ، ٤ك ص ٣٨ ، ٣٥ك الزمر ٣٩ ، ٨ك فصلت ٤١ ، ٥٠ك فصلت ٤١ ، ٢٢ك . ٢٣ك ، ٢٦ك الشورى ٤٢ ، ٢١ك ، الجاثية ٤٥ ، ٣٠ك الجاثية ٤٥ ، ٢٣ ك الجاثية ، ٤٦ ، ١٦ك ، ١٩ك الأحقاف ٤٦ ، ٢م ، ١٢م محمد ٤٧ ، ٢٩م الفتح ٤٨ ، ٣١ ك النجم ٥٣ ، الآيات : ٦م ، ٧م، المجادلة ٥٨ ، ١١م الطلاق ٦٥ ، ٢٥ك الانشقاق ٨٤ ، ١١ك البروج ٨٥ ، ٦ك التين ٩٥ ، ٧م البينة ٩٨ ، ٣ك العصر ١٠٣ .

٣٧- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار النصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص١٣٨

٣٨- نفس المصدر : ص١٣٩

٣٩- نفس المصدر : ص١٣٩

٤٠- المصدر نفسه : ص١٤١

٤١- المصدر نفسه : ص١٤١

٤٢- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٥

٤٣- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٧٥

٤٤- يحتاج بيان هذا التكامل بين علم الكلام والفقه وأصوله ، وعلم الكلام والتصوف ، وعلم الكلام وفلاسفة الإسلام إلى بحوث مفردة ، لكنني أشير هنا إلى بعض جوانبها في عجالة سريعة .

٤٥- الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨م ، ص١٢٤-١٢٨ ، ويعتبره أستاذنا الدكتور عثمان أمين من أمتع فصول الكتاب ، ص١٢ من المقدمة .

٤٦- نفس المصدر : ص١٢١ ، ١٢٢

٤٧- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٣٥، ٤٣٦

٤٨- نفس المصدر : ص٤٥٢،٤٥٣

٤٩- نفس المصدر ، ص٤٥٨

٥٠- البغدادي : أصول الدين ، دار المدينة ، بيروت عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية استانبول ، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م ، الطبعة الأولى ، ص١ : ٣

٥١- الشهرستاني : الملل والنحل على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، أعيدت بالأوفست ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ، ج١ ، ص٥١

٥٢- القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص١٢٦

٥٣- ابن خلدون : المقدمة ، ص٤٥٥

٥٤- الزركشي : البحر المحيط نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٤٩

٥٥- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلام ، ص٢٤٩

٥٦- نفس المصدر : ص٢٤٥

٥٧- أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، بتحقيق محمد حميد الله وآخرين ، دمشق ، ١٩٦٥م -١٣٨٥هـ ، ج٢ ، ص٧٣٢ ، وأنظر أيضاً ص٧٣٥ ، وما بعدها ، ص٣٢٢ - ٣٢٧ ، وأنظر أيضاً : الآمدي - الإحكام في أصول الأحكام - مطبعة المعارف ، مصر ١٩١٤م - ١٣٣٢هـ ، ج٤ ، ص٤٢ وما بعدها

٥٨- ابن المرتضى : المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، ص١٠ وما بعدها

٥٩- أنظر : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٣٩ ، ص٨٨ ، والمغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثاني عشر : " النظر والمعارف " ، تحقيق الدكتور إبراهيم ، مدكور المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة ، القاهرة ١٩٦٢م ، ص٣١٦ وما بعدها ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م ، ص١٢٩ ، ص١٤٠ ، ص١٧٣ ، وأصول الدين ص١٦٣ ، والشهرستاني : الملل والنحل ، ص٥٧ وما بعدها ، والنسفي : بحر الكلام في علم التوحيد ، كردستان العلمية ، مصر ، ١٩١١ ، ص١٤

٦٠- الأنصاري : فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٥هـ ، وعلى هامشه كتاب المستصفي في أصول الفقه للغزالي ، ج١ ، ص٢٥

٦١- أنظر ترجمته عند ابن حجر في لسان الميزان ، طبعة الهند ، ١٣٢٩هـ ، ج٢ ، ص٣٣٤ ، وايضاً أبو الوفاء القرشي : الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ، طبعة الهند ، ١٣٣٢هـ ، الجزء الأول ، ص٢٦٥ وتوفي أبو مطيع عام ١٩٩هـ .

٦٢- أبو القاسم البلخي الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " ، اكتشف المخطوطة وحققها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ ، ص١٠٤-١٠٥

٦٣- له ترجمة عند ابن حجر في لسان الميزان ، ج١ ، ص١٧١

٦٤- أبو القاسم البلخي الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " ، ص١٠٥

٦٥- له ترجمة عند أبي الوفاء القرشي في الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ج١ ، ص٢٤٣

٦٦- أبو القاسم البلخي الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب " فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة " ، ص١٠٤

٦٧- نفس المصدر ، ص١٠٥-١٠٧

٦٨- الدكتور عبد الستار الراوي : العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ص١٤٠

٦٩- له ترجمة عند السبكي في طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٤هـ ، ج٢، ص٨٥

٧٠- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، اكتشف المخطوطة وحققها ، وقدم لها فؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر، تونس ، ١٩٧٤م ، ص٣٢٩-٣٣٠

٧١- الدكتور التفتازاني : واصل بن عطاء حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتورإبراهيم مدكور بعنوان دراسات فلسفية ص٧٥

٧٢- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٣٠١

٧٣- ابن النديم : الفهرست ، طبعة فلوجل ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص١٦٢

٧٤- نفس المصدر : ص١٦٢

٧٥- الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، وما قصد به من الطعن على المسلمين ، تحقيق وتعليق وتقديم الدكتور نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م ، ص٨١

٧٦- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٢٨٢

٧٧- انظر لكاتب هذا البحث كتاب " أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية " ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، (مصنفات الإسكافي) .

٧٨- انظر تفصيلاً مقدمة فؤاد السيد الذي قام باكتشاف وتحقيق باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبلخي الكعبي ، مؤلفات البلخي الكعبي ، ص٤٦-٥٥

٧٩- هو حرب بن إسماعيل من خلف الحنظلي الكرماني أبو محمد ، وقيل أبو عبد الله من تلامذة الإمام أحمد بن حنبل ، له كتاب " السنة والجماعة " ، شتم فيه فرق أهل الصلاة ، وقد نقضه عليه البلخي الكعبي ، ص٥٤ ، من المصدر السابق (ترجمة البلخي) .

٨٠- وهو مخطوط بدار الكتب المصرية في ستة مجلدات تحت رقم ٢٤٠٥١ب قسم التصوير ١٩٤٩ ، وهو يدور حول منهج المعتزلة في نقد الحديث ، وفيه يقدم الكعبي هذا المنهج يعرض فيه الحديث أولاً على القرآن ، فإن لم يوجد في آي القرآن ما يؤيده ، عرض على السنة الصحيحة المجمع عليها ، فإن لم يوجد ما يوافقه عرض على ما أجمع عليه في الصدر الأول من السلف والأمة ، فإذا لم يوجد ما يوافقه ، عرض أخيراً على العقل ، أنظر الجزء الأول ، ورقة ٢

٨١- ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص١٠٢

٨٢- ابن النديم : الفهرست ، ص٢٦١

٨٣- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٣٠١-٣٠٢

٨٤- نفس المصدر : ص٣٢٤

٨٥- نفس المصدر : ص٣٢٦

٨٦- نفس المصدر : ص٣٢٩ - ٣٣٠

٨٧- القفطي : أنباه الرواة ، مصر ١٩٧٣م ، ج٢ ، ص٢٩٦

٨٨- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السابع عشر ، تحقيق أمين الخولي ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ص٣٠٥

٨٩- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء العشرون ، القسم الثاني ، تحقيق الدكتور عبد الحليم ، والدكتور سليمان دنيا ، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة ، ص٢٥٨ ، القاهرة

٩٠- القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٧ ، ص١٠٢

٩١- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص١٨٣

٩٢- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٨٤

٩٣- الحاكم الجشمي : شـــرح عيون المسائل (الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة) ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تونس ، ١٩٧٤ ، ص٣٦٨ - ٣٦٩

٩٤- أشرنا إليه في هامش سابق (هامش ٨٨)

٩٥- طبع وأشرنا إليه في الصفحات السابقة

٩٦- ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص١١٩

٩٧- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٦٧

٩٨- نشر كتاب الفقه الأكبر نشرات كثيرة ، ووضعت له شروح كثيرة أيضاً ، من أشهرها شرح أبي منصور الماتريدي (نشرة حيدر أباد الدكن ، ١٣٢١هـ) ، ويقال إن هذا الشرح هو رواية لأبي السمرقندي (ت٣٧٣هـ) وليس للماتريدي ، وقد شرحه أيضاً أبو المنتهي (أحمد بن محمد المقيساوي) ، (طبع بالقاهرة ، ١٣٢٥هـ) ، وأيضاً شرحه ملا على القاري (طبع بالقاهرة ١٣٢٥هـ) أنظر تصيلاً كتابنا أصالة علم الكلام ، ص٣٧ - ٣٨

٩٩- وهي رسالة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الإرجاء ، حيث إن أبا حنيفة كان على شيء من الارجاء رداً على الخوارج ، وقد أورد القاضي عبد الجبار مناظرات له مع عمرو بن عبيد في الإرجاء ، انظر للمؤلف : عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية ، دار نهضة الشرق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م ، ص١٥٥ ، وقد نشر هذه الرسالة زاهد الكوثري ، طبعة القاهرة ، ١٣٦٨هـ .

١٠٠- وهو كتاب رواه عن مقاتل بن سليمان المفسر المشهور ، وبه بعض آرائه الكلامية والسياسية ، نشره الكوثري ، القاهرة ، ١٣٦٨هـ ، وفيه خاض أبو حنيفة في مسائل كلامية كثيرة ، مثل الأسماء والأحكام المقابلة لها ، وفي الصفات ، والقضاء والقدر ، والحكم على مرتكب الكبيرة .

١٠١- رد في هذا الكتاب على أصحاب مذهب الجبر (الجهمية) ، حيث يروي عنه أنه يقول بالقدر ، وأن الاستطاعة وإن كانت مع الفعل ، فإنها تصلح لأمرين بقصد الطاعة والمعصية أو الخير والشر ، انظر الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ص١٠٤ - ١٠٥ ، والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٣٤٤

١٠٢- إبن النديم : الفهرست ، ص ٢٠٢ نقلاً عن الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٢٠٨

١٠٣- البزدوي : أصول الفقه ، دار السعادة ، القاهرة ، ١٣٠٨هـ ، ج١ ، ص٢٠٢ ، والشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد الفلسفة الإسلامية ، ص٢٠٨

١٠٤- أبو منصور الماتريدي : شرح الفقه الأكبر ، ص٦

١٠٥- لمزيد من التفصيل عن الجانب الكلامي للإمام أبي حنيفة يمكن الرجوع للدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج١ ، ص٢٣٤ وما بعدها ، والدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م ، ص٢٠ ، والإمام أبو زهرة :الإمام أبو حنيفة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص١٦٧ - ١٦٨

١٠٦- ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي روايته وحمله ، ص ١٥٢ - ١٥٥ وأيضاً الزواوي : مناقب الإمام مالك ، طبعة القاهرة ، ١٣٢٥هـ ، ص٣٧ - ٣٨

١٠٧- الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦٦ ، وهو ينقل عن السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

١٠٨-الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج١ ، ص٢٤٤

١٠٩- الكعبي : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٧٨

١١٠- القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٣٢٥

١١١- انظر : الدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٢ ، وانظر أيضاً أمين الخولي : مالك بن أنس ، طبعة القاهرة ، بدون تاريخ ، ص٤٦٤ .

١١٢- الرازي : مناقب الشافعي ، طبعة مصر ، بدون تاريخ ، ص٤٠ ، وانظر أيضاً : جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة يوسف موسى وآخرون ، القاهرة ، ١٣٦٦هـ ، ص١١٤ .

١١٣- الرازي : مناقب الشافعي ، ص١٢٦

١١٤- الرازي : مناقب الشافعي ، ص ٤٠ - ٤١

١١٥- نفس المصدر : ص ٤٤ ، ص ٤٦ ، ص٤٧ ، وانظر أيضاً الاسفراييني : التبصير في الدين ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م ، ص٩٤-٩٥ ، ص٩٩

١١٦- الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص٩٩ وانظر أيضاً الدكتور النشار : نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ، ج١ ، ص٢٤٤ ، ص٢٤٧ ، والدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ص ٢٨ - ص٣٢

١١٧- أنظر سيرة الإمام أحمد بن حنبل ، لابن الفضل صالح أحمد بن حنبل ، تحقيق الدكتور فؤاد ، عبد المنعم ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤هـ ، ص ٤٩ ، ص٦٦ ، ص٧٩ .

وابن الجوزي : تلبيس إبليس ، دار عمر بن الخطاب ، الإسكندرية ، بدون تاريخ ، ص١٦٥ ، ص١٦٨ ، ص١٧٣ ، ص١٧٦ ، والشيخ أبو زهرة : أحمد بن حنبل ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٦٧هـ ، ص١٣٩ - ١٤٠ ، والدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٣٢ - ٣٦

١١٨- الدكتور حسن حنفي : التراث والتجديد ، من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، المجلد الأول ، المقدمات النظرية ، ص ٦٣ - ٦٤

١١٩- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ٥-٦

١٢٠- أنظر تفصيلاً الدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص٦٦ وما بعدها

١٢١- المصدر نفسه : ص ٣٦٥

١٢٢- السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ج٢ ، ص٢٧٨ - ٢٧٩ ، والدكتور جلال موسى : نشأة الأشعرية وتطورها ، ص ٣٦٦

١٢٣- القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ٢ ، نقلاً عن الدكتور التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٤٧

١٢٤- الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ص٣٣٦

١٢٥- المصدر نفسه : ص٣٦٦

١٢٦- الدكتور التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٥٢

١٢٧- الدكتور أبو العلا عفيفي : الأعيان الثابته في مذهب ابن عربي ، والمعدومات في مذهب المعتزلة ، ضمن مجموعة مقالات عن ابن عربي ، جمعت في الكتاب التذكاري ، الذي صدر بمناسبة الذكرى المئوية الثانية ، لابن عربي أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص٢٠٩ - ٢١٠

١٢٨- الدكتور أبو العلا عفيفي : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ ، ص٢٨

١٢٩- الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص٦٩

١٣٠- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج١ ، ص٢٧، وابن المرتضى : المنية والأمل ، ص٢١

١٣١- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج١ ، ص٢٧

١٣٢- أنظر تفصيلاً : كتابنا عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية ، ص٣٩ وما بعدها

١٣٣- ابن العماد : شذرات الذهب ، ج١ ، ص٣٠٣

١٣٤- الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٧٥ ، والخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص٦٩

١٣٥- السبكي : طبقات الشافعيه ، ج٢ ، ص٢٤٧

١٣٦- الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج٢ ، ص١١

١٣٧- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص١٨٠

١٣٨- نجد هذا الدليل مفصلاً لدى المتأخرين من المعتزلة أنظر على سبيل المثال : القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١١٧ - ١١٩ ، والمختصر في أصول الدين ص١٧٨ ، والمحيط بالتكليف ، ص٥٧ وما بعدها ، والفرازازي : التعليق على شرح الأصول الخمسة ورقة ٢٢ ، والنيسابوري : ديوان الأصول في التوحيد ، ص٢٩٦ وما بعدها ، والحاكم الجشمي : شرح عيون المسائل ، ج١ ، ورقة ١٠٦

١٣٩- أنظر على سبيل المثال : استدلال الأشعري والذي أورده الشهرستاني في " نهاية الإقدام في علم الكلام " ص١٢ وأنظر أيضاً اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص١٨ ، وأنظر استدلال الباقلاني في التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والمعتزلة ، ص٤٥ ، وأيضاً الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، ص١٦ ، وأنظر استدلال الجويني في كتاب لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، ص ٨٠ من النص .

١٤٠- أنظر سورة الأنبياء آية رقم ٣٠ : ٣٢ ، وسورة الطور آية رقم ٣٥،٣٦

١٤١- الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة : الإيمان في عصر العلم ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٧٠ ، ص١٦٢

١٤٢- الكندي : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٥٧

١٤٣- ابن رشـــــد : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة ، تحـــــقيق الدكتور محمود قاســـم ، الأنجـلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م ، ص١٥٠ - ١٥١ ، وأيضاً الدكتـور عـاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص٢٣٠- ٢٣١

١٤٤- أنظر الخياط : الانتصار والرد على ابـن الراونـدي ، ص٤٦ ، والقـاضي عبـد الجبـار : شـرح الأصول الخمسة ص١٥٧ : ١٥٨ ، والشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكـلام ، ص ٣٩٧ - ٣٩٨ ، ص٤٠١ ، ص٤٠٢ ، والنيسابوري: ديوان الأصول في التوحيد ، ص٢٨٨ ، والجرجاني : شرح المواقـف ص٥٣٨

١٤٥- الكندي : الإبانة عـن العلـة الفاعلـة القريبـة للكـون والفسـاد ، ص٢١٥ ، ص٢٣٠-٢٣١ ، ورسالته في حدود الأشياء ورسومها ، ص١٦٥ ، ورسالته عن الإبانه عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ص٢٥٧ - ٢٥٨

١٤٦- ابن رشد : مناهج الأدلـة في عقـائد أهـل الملـة ، ص١٥٠ - ١٥١ ، وأنظـر تفصيـلاً الدكتـور عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص٢٢٧ وما بعدها .

١٤٧- الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج٢ ، ص٧٩

١٤٨- المصدر نفسه : ص٧٩

١٤٩- المصدر نفسه : ص٦

١٥٠- ذلك ما فعله مؤرخو الفرق : كـالبغدادي في الفـرق بـين الفـرق ، والاسـفراييني في التبصـير في الدين ، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، والأشعري في اللمع في الرد على أهـل الزيـغ والبـدع ، تحقيق الدكتور غرابة ، طبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٥ ، وفي الإبانة عن أصول الديانة ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٩٧هـ ، والباقلاني : الإنصـاف فيمـا يجب اعتقـاده ولا يجوز الجهـل بـه ، تحقيـق محمـد زاهـد الكوثـري ، طبعـة الخـانجي ، القـاهرة ١٩٦٣م ، وفي التمهيـد في الـرد علـى الملحـدة والمعطلـة والرافضـة والخوارج والمعتزلة ، تحقيـق الأسـتاذ الخضـيري ، والدكتـور أبـو ريـدة ، لجنـة التـأليف والترجمـة والنشـر ، القاهرة ١٩٤٧م .

١٥١-يذهب الأستاذ الدكتور حسن حنفي إلى ضرورة قيام هذه الوحدة العقائديـة ، أنظـر مـن الـتراث إلى الثورة ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، ص٣-٣٤

١٥٢- الإمام مسلم : صحيح مسلم ، القاهرة ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م ، ج١،ص٥٧

١٥٣- المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، القاهرة ١٣٤٩هـ-١٩١٣م ،ص٥٣

١٥٤- الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص٣٦٦

١٥٥- الدكتور مصطفى الشـكعة : إسـلام بـلا مذاهـب ، الـدار المصريـة اللبنانيـة ، بـيروت ، الطبعـة الثامنة ، ١٩٩١م-١٤١١هـ ، ص٢٦ من المقدمة ، بقلم فضيلة شيخ الأزهرالشيخ شلتوت .

١٥٦- رشيد رضا : تاريخ الإمام ، ج١ ، ص٢٠٧

١٥٧- Hourani (Albert) : Arabic thought in the Liberal age , 115-117

١٥٨- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص٢٢

١٥٩- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص ج من المقدمة .

١٦٠- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٥

١٦١- محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢ ، ص٢٠

١٦٢- المصدر نفسه ، ص٤١-٤٢

١٦٣- المصدر نفسه ، ص٣٧ ، ويمكن الرجوع إلى عقائد هذه الفرق عند البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص١٩ ، والشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص١٧٥ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين ، ج١ ، ص٦ ، والنوبختي : فرق الشيعة ، تحقيق دكتور عبد المنعم حفني ، دار الرشاد ، القاهرة ، ١٩٩٢، ص٥٣-٦١

١٦٤- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، ١٣٩٣-١٩٧٣ ، ص١٣-١٤ من المقدمة ، ص٣١ - ٣٤

١٦٥- الكليني : الأصول من الكافي ــ ج٢ ، ايران ، ١٩٦٨ ، ص٢١٧-٢١٩ ، وأنظر تفصيلاً : إحسان إلهي ظهير : بين الشيعة وأهل السنة ، إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، ١٩٨٥ ، ص١٦٥ وما بعدها إلى ص١٧٤ ، وربيع بن محمد السعودي : الشيعة الإمامية الإثنى عشرية في ميزان الإسلام ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤هـ ، ص٨٠ ، والسيد محب الدين الخطيب : الخطوط العريضة الأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثنى عشرية ، جده المملكة العربية السعودية ، الطبعة العاشرة ، ١٤١٠هـ ، ص٩

١٦٦- محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص٥٨-٥٩

١٦٧- النسفي : شرح العقائد النسفية ، ص١٣٠

١٦٨- ابن حجر : فتح الباري ، بشرح صحيح الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، تحقيق محب الدين الخطيب ، المكتبة السلفية ، ١٣٨٠هـ ، ج١ ، ص٩٤

١٦٩- القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص٧٠٢-٧٠٣

١٧٠- الحجرات : آية رقم ١٤

١٧١- ابن حجر : فتح الباري ، ج١ ، ص٤٠

١٧٢- لقد نقل الشرع لفظ الإيمان عن معناه اللغوي إلى معنى خاص ، يقول الكمال بن الهمام - من الماتريدية عن لفظ الإيمان :" فإنا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأولى ، إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً. من جهة

الشرع ، والاصطلاح المفهوم منه تصديقاً خاصاً ، بعد كونه مطلق التصديق " أنظر المسامرة للكمال بن أبي شريف المسايرة للكمال بن الهمام ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، ١٣١٧هـ ، ص١٥

١٧٣- يقول ابن حجر : فالسلف قالوا هو أي الإيمان اعتقاد بالقلب ، ونطق باللسان وعمل بالأركان ، وأرادوا الأعمال شرطاً في كماله أنظر فتح الباري ، ج١ ، ص٧٠ وانظر كذلك أيضاً : الإيجي، المواقف : ص٣٨٤، ٣٨٨

١٧٤- يقول المعتزلة في الإيمان إن الإيمان هو : المعرفة والقول والعمل حتى عرفه بعضهم بأنه أداء الطاعات واجتناب القبائح ، أنظر تفصيلاً التعريفات التي قدمها المعتزلة للإيمان وأوردها الأشعري في مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص٣٢٩ ، ج١ ، ص٣٣٠ ، ص٣٣١ ، ص٣٣٢

١٧٥- الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص٣٤٧ ، وانظر أيضاً ص٣٥٠

١٧٦- المصدر نفسه : ص٣٥٠

١٧٧- الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج١ ،ص١٩٧-١٩٨ ، ص٢١٢، ص٢٠٥،ص٢٠٦، ص٢١٣ ، ، ص٢١٩ ، ويعد الإمام أبا حنيفه وأصحابه من المرجئة ، أنظر ص ٢١٩ ، ، ص٢٢١ ، كما يعتبر من الكرامية من المرجئة أنظر ج١ ، ص٢٢٣

١٧٨- المصدر نفسه : ج١ ، ص٢٢٣ ، وأنظر أيضا الشهرستاني : الملل والنحل ، ج٢ ، ص١٠٦ ، وابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ، ص١٣٧

١٧٩- محمد جواد مغنية : مع الشيعة الإمامية ، رأي صريح في حقيقة التشيع وأصوله التي ترتكز عليها المذاهب الإسلامية

١٨٠- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٥

١٨١- ابن سينا : الشفاء " الإلهيات " ، ج٢ ، ص٤٥١-٤٥٢ ، نقلاً عن الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٦

١٨٢- الكليني : الأصول من الكافي ، ج١ ، ص٢٧٠

١٨٣- المصدر نفسه : ج١ ، ص٢٧٢-٢٧٣

١٨٤- الكليني : الأصول من الكافي ، ج١ ، ص٢٧٣

١٨٥- كاشف الغطاء : اصل الشيعة وأصولها ، ص٦٥

١٨٦- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص

١٨٧- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٦

١٨٨- انظر ابن حجر : الصواعق المحرقة في الرد على البدع والزندقه ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م ، ص١١٨-١٢٥

١٨٩- الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١، ص١٩٥

١٩٠- ابن حجر : الصواعق المحرقة ، ص١٨٠ وأنظر أيضاً تفصيلاً : دكتور مصطفى حلمي : نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ، ص١٨٠وما بعدها.

١٩١- الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثاني ، نشأة التشيع وتطوره ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م ، ص٣٤

١٩٢- ابن حجر : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقه ، ص١٩٠ ، ص١٩٤-١٩٥

١٩٣- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشة كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، ج٢ ، ص٢٤٧-٢٤٩

١٩٤- ابن حجر : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقه ، ص١٩٤-١٩٥

١٩٥- الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص١٠٦

١٩٦- الشيخ أبو زهرة : الإمام زيد ، ص٢٦ ، نقلاً عن الدكتور مصطفى حلمي : نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، ص١٠٨ وأنظر تفصيلاً ص١٨٩ -١٩٥

١٩٧- الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص١٢٥

١٩٨- الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٢٢٤ ، وأنظر أيضاً :ج٢،ص٢

١٩٩- المصدر نفسه : ج٢ ، ص٢

٢٠٠- الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص٢٠٦

٢٠١- المصدر نفسه : ص٢٠٩ -٢١١

٢٠٢- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص٧٧- ٧٨

٢٠٣- الدكتور التفعازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٦

٢٠٤- محمد الحسين آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص٥٩

٢٠٥- ابن تيمية : منهاج السنة ، ج٢ ، ص٨٤-٨٥

٢٠٦- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٦

٢٠٧- الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص٢١٣

٢٠٨- المصدر نفسه : ص٢١٤

٢٠٩- المؤمنون آية رقم ١١

٢١٠- أنظر تفصيلاً : محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ، ص٨٣-٨٦ ، ومحمد الحسين آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، ص٣٥-٣٦

٢١١- يس آية رقم ٧٩

٢١٢- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص٨٤

٢١٣- المؤمنون آية رقم ١٠٠

٢١٤- الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص١٩

٢١٥- كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص٣٥

٢١٦- محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ، ص٨٦

٢١٧- الدكتور التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٧

٢١٨- المصدر نفسه : ص٨٧-٨٨

٢١٩- يرى أننا قد نعدل في المستقبل من استخدام كلمة فلسفة المعربة عن اليونانية ونستخدم كبديل لها كلمات عربية ، يمكن أن تؤدي نفس معناها مثل : حكمة ، فكر ، اعتبار ، وهي ألفاظ واردة في القرآن الكريم ، وأدارها مفكروا الإسلام أحياناً فيما بينهم ، وجعلوها مرادفات للفلسفة ، وقد أطلق بعض علماء الإسلام أحياناً على العلوم والمباحث التي تعتمد على العقل " العقليات " أو "العلوم العقلية" أو " العلوم الحكمية " . الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، بحث القاه في مؤتمر التراث والمعاصرة ، جامعة المنيا ، ١٩٨٤ ، ص١٠

٢٢٠- المصدر نفسه : ص١٠

٢٢١- الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، ج١ ، ص١٥٤

٢٢٢- الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، ص٩

٢٢٣- حقيقة أن علماء التوحيد كانوا حريصين على إثبات الوحي بالعقل ، فذلك أحد الغايات الرئيسية لعلم الكلام ، وهناك من الباحثين من اشاع أن المعتزلة قالت بشريعة عقلية أنكرت بموجبها الشريعة النبوية ، أو قدمتها على الشريعة النبوية بدعوى أن العقل مقدم على الشرع ، ويمكن الاكتفاء بشريعته !! ، وهذا قول خاطيء بشكل مطلق ، ذلك لأن المعتزلة لم تنكر الشريعة النبوية – شأنها في ذلك شأن سائر المسلمين – أو تهملها ، بل على العكس من ذلك ، قد أعطتها أهمية كبرى من حيث إنها تؤكد مهمة ما وصل إليه العقل ، كما أنها تأتي متممة لشريعة العقل ، لأن العقل الإنساني مهما بلغ من القدرة ، فإنه قد يجوز عليه الخطأ والغفلة والنسيان ، فتأتي الشريعة مصححة للخطأ ومنبهه للعقل من غفلته ، وضابطة لأحكامة ، ومتممة لها ، على أن هناك جانباً من التكليف لا يدرك إلا بالشرع وهو العبادات ، والطاعات ، حيث إن العقل لا يستطيع الوصول إلى أحكامها ومقاديرها ، ومن هنا اعتبر المعتزلة بعثة الرسل لطفاً من الله لينبه العباد ويحث عقولهم على النظر ، فيقول الجبائي : وإن بعثة الأنبياء ، وشرع الشرائع وتمهيد الأحكام ، والتنبه على الطريق الأصوب كلها ألطاف ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٨١ ، وأنظر أيضاً ص٤٣ ، وقد استدل المعتزلة بآيات كثيرة ليثبتوا صدق ما ذهبوا إليه في اعتبار بعثه الرسل لطفاً من الله تعالى للتنبيه ، والحث على النظر ، منها قوله تعالى ﴿ رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ " النساء آية رقم ١٦٥ " ، وأنظر تفسير الزمخشري في الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل ، المطبعة البهية المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ،

١٣٤٣هـ - ج١ ، ص٢٣٨ ، ، وقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ " الإسراء آية رقم ١٥ " ، وأنظر تفسير الزمخشري ، الكشاف ، ج١ ، ص٥٤٤-٥٤٥ ، ولقد اعتبر الأشاعرة هذه الآية دليلاً ضد المعتزلة ، قارن الآمدي : الآحكام في أصول الأحكام ، ج١ ، ص٥٣١ ، وأنظر فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعةالأولى ، ١٣٠٨هـ ، ج٥ ، ص٣٩١ ، وقوله تعالى ﴿ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ﴾ " الملك آية رقم ١٠ " وأنظر تفسير الزمخشري : الكشاف ج١ ، ص٤٧٦ .

٢٢٤- لابن تيمية كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، مصور عن الطبعة الأولى .

٢٢٥- انظر تفصيلاً الدكتور عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٥م ، ص٢٨-٣٩ ، ويقول البيهقي " إن الكندي جمع في تصانيفه بين أصول الشرق وأصول المعقولات " أنظر تتمة صوان الحكمة ، مطبعة لاهور ، ١٣٥١هـ ، ص٢٥

٢٢٦- يقول ابن رشد : إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه علمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وأن الشرع فقط هو الذي يدركه ، ابن رشد : تهافت التهافت ص١٢٠ ، ويقول أيضاً إن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل ، أعني كل ما عجز عنه العقل ، أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي ، والمعجز للمدارك ، الضروري علمها في حياة الإنسان ووجوده ، منها ما هو معجز بإطلاق ، أي ليس في طبيعة أن يدرك بما هو عقل ، ومنها ما هو معجز بحسب طبيعة صنف من الناس ، وهذا المعجز إما أن يكون في أصل الفطرة ، وإما أن يكون لأمر عارض ، من عدم تعلم ، وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف ، المصدر نفسه : ص٦٧ وهو في هذا قريب من موقف المعتزلة في قولها بعلاقة الوحي بالعقل ، ويقول في علاقة الحكمة بالشريعة ، وإذا كانت هذه الشريعة حقا ، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم ، على القطع ، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له ، ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ ، ص٣١-٣٢ ، ويقول في نهاية المصدر نفسه ، ص٦٧ : " إن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة " وكل هذه النصوص تشهد بأن ابن رشد كان معنياً بالملاءمة بين نظر العقل وأحكام الوحي ، وأنظر تفصيلاً : الدكتور عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ص٢٩٣-٣١٨

٢٢٧- والفارابي أيضاً من فلاسفة الإسلام الذين عنوا بالملاءمة بين نظر العقل وأحكام الوحي فيقول : " وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطي فيه الإقناعات " الفارابي : رسالة تحصيل

السعادة ضمن مجموعة رسائل للفارابي ، طبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٢٤هـ ، ص٤٠

أما ابن خلدون فيرى عجز العقل عن أن يحيط بالمسائل العقدية فيقول : " وليس ذلك قادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية ، لا كذب فيها ، غير أنه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ماوراء طوره فإن ذلك طمع في محال ، أنظرالمقدمة ، ص٤٦٠ .

٢٢٨- الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، ص١٠ ، وأنظر ذلك فيما سبق عند كلامنا عن أصالة علم الكلام ، ودور القرآن الكريم ، في حفز المسلم على التفكير والنظر العقلي .

٢٢٩- الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، ص١٠

٢٣٠- جمال الدين الأفغاني : الرد على الدهريين ، مصدرة بقلم محمد عبد الرحمن عوض ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ١٩٨٣م ، ص٧٦-٧٧

٢٣١- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص١١٤

٢٣٢- المصدر نفسه : ص١١٤

٢٣٣- محمد جمال الدين القاسمي : كتاب دلائل التوحيد ، تقديم ومراجعة محمد حجازي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ-١٩٨٣م ، ص١٣٦

٢٣٤- المصدر نفسه : ص١٣٧

٢٣٥- المصدر نفسه : ص١٣٨

٢٣٦- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص١٧

٢٣٧- الدكتور عبد الرحمن بدوي : مدخل جديد للفلسفة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م ، ص٤٨ ، وأيضاً الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، البطعة السادسة ، ١٩٧٦م ، ص٢١٥

٢٣٨- الدكتور حبيب الشاروني : فلسفة فرنسيس بيكون ، دار الثقافة ، المغرب ، ١٩٨١ ، ص٥٣، وهذه الأوهام أربعة : أوهام القبيلة ، وأوهام الكهف ، وأوهام السوق ، وأوهام المسرح .

٢٣٩- البقرة آية رقم ١٧٠

٢٤٠- التوبة آية رقم ٣١

٢٤١- الأعراف آية رقم ١٧٩

٢٤٢- الأنفال آية رقم ٢٢

٢٤٣- أنظر رده على مؤلهة الكواكب ، سورة الأنعام الآيات ٧٥-٧٩ ، وأنظر رده على القائلين بتعدد الآلهه ، سورة الأنبياء آية رقم ٢٢ ، وسورة المؤمنون آية رقم ٩١ ، ورده على منكري البعث أنظر الآيات ٧٧-٨٣ من سورة يس ، وأنظر رده على أصحاب الديانات المخالفة أنظر الآية رقم ١٧ والآية رقم ٦٢ من سورة البقرة .

٢٤٤- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون ، في الإسلام ، ص٣٤

٢٤٥- ينبه أستاذنا إلى أن القرآن الكريم ليس بكتاب في المنطق ، ولكنه يحتوي على الأصول العامة للدلائل العقلية ، أما تفصيلاتها ، فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ، أنظر المصدر نفسه ، ص٣٤ .

٢٤٦- المصدر نفسه ، ص٣٥ .

٢٤٧- سورة يس الآيات ٧٧-٨١

٢٤٨- الكندي : رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس ، ص٣٧٣ -٣٧٤ ، وأنظر تفصيلاً الدكتور عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق ، ص٣٨ .

٢٤٩- الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٣٤هـ ، ج١ ، ص٩٣

٢٥٠- ذكر ذلك في كتابه الأربعين في الكلام ، ورواه بدر الدين الصنعاني في كتابه ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، القاهرة ، ١٩٣١م ، ص١٧

٢٥١- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٤ ، ص٣٥

٢٥٢- أنظر رأي أبي الهذيل العلاف (الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٥٢ ، والأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج٢ ، ص٢٠٩ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٢٩)، ورأي النظام (الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٥٨) ، وثمامة بن أشرس (الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٦٨) والجبائي (أنظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٦٩) .

٢٥٣- العنكبوت آية رقم ٢٠

٢٥٤- الغاشية آيات ١٧-٢٠

٢٥٥- الدكتورالتفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٣٦

٢٥٦- أنظر على سبيل المثال سورة البقرة آية رقم ١٦٤

٢٥٧- أنظر على سبيل المثال سورة يس آية رقم ٤٠

٢٥٨- أنظر على سبيل المثال سورة الجاثية آية رقم ١٣

٢٥٩- أنظر على سبيل المثال سورة النحل آيات ١٢-١٨

٢٦٠- أنظر على سبيل المثال سورة الأعراف آية رقم ١٨٥

٢٦١- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٣٨

٢٦٢- المصدر نفسه ، ص٣٩

٢٦٣- المصدر نفسه ، ص٤٠

٢٦٤- الدكتور محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث ، وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة التاسعة ، ١٩٨١م ، ص١٢٣

٢٦٥- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٩

٢٦٦- أنظر الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية والمعاصرة ، ص٥-٧ ، وأنظر أيضاً : الإنسان والكون في الإسلام ، ص١٠

٢٦٧-آثرت أن أعرض لهذه الفلسفات بعبارات أستاذنا ، لأنها تحمل أحكاماً تقويمية لهذه المذاهب ، فهو يعرضها من وجهة نظر إسلامية .

٢٦٨- الدكتور التفتازاني : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، ص٧-٨

٢٦٩- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص١١

٢٧٠- الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١م ، ص٣٤١

٢٧١- الكندي : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو ريدة ، دار الفكر العربي، القاهرة ، الطبعة الثانية ، القسم الأول ، ص٣٤.

٢٧٢- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص٢٨

٢٧٣- المصدر نفسه ، ص٢٨

٢٧٤- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص١٧

٢٧٥- وحيد الدين خان : الإسلام يتحدى ، تعريب ظفر الإسلام خان ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٠ ، ص٣٧ .

٢٧٦- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص١٧

٢٧٧- سورة العلق : الآيات ١-٥

٢٧٨- سورة طه آية رقم ١١٤

٢٧٩- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام . ص٢١

٢٨٠- المصدر نفسه ، ص٢١

٢٨١- سورة الزمر آية رقم ٩

٢٨٢- سورة المجادلة آية رقم ١١

٢٨٣- أنظر كلامنا فيما بعد

٢٨٤- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٢٢

٢٨٥- رواه أبو داود والترمذي .

٢٨٦- الشيباني : تيسير الوصول ، القاهرة ، ١٣٤٦هـ ، ج٢ ، ص١٧٨ ، نقلاً عن الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٢٢

٢٨٧- أنظر تفصيلاً : مالك بن نبي : إنتاج المستشرقين ، وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مكتبة عمار ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص٣٤ وما بعدها .

٢٨٨- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٢٢

٢٨٩ الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٣٩

٢٩٠- سورة آل عمران : الآيتين ١٩٠،١٩١

٢٩١- الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص٣٣٠

٢٩٢- يعتبر الخبر اليقين والسماع الموثوق ، منهجاً علمياً إسلامياً ، فيما يتعلق بإدراك حقائق يتعذر إدراكها بالتجربة والمشاهدة ، وقد استخدمه علماء الإسلام بخاصة في مجال الحديث الشريف ، واشترطوا فيه : أن يكون مصدر الخبر موثوقاً به وثوقاً شديداً ، وأن يكون السبيل إلى الوثوق بهذا المصدر سنداً من الرواة بلغ درجة عالية من الصحة ، بلغ إلى حد التواتر ، كأن تكون سلسلة الرواة ، حيث تمثل كل حلقة من سلسلة الرواة جماعة من الرواة الثقات ، بجزم الفعل عدم تواطئهم جميعاً على الكذب .

٢٩٣- الإسراء : آية رقم ٣٦

٢٩٤- يونس : آية رقم ٣٩

٢٩٥- المائدة : آية رقم ٧٧

٢٩٦- النجم : آية رقم ٢٨

٢٩٧- أنظر كلامنا فيما سبق عن الأساس العقلي .

٢٩٨- الكهف : آية رقم ٦٨

٢٩٩- النازعات : آية رقم ٤٠

٣٠٠- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٤٥

٣٠١- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٤٥

٣٠٢- سورة غافر : آية رقم ٦٢

٣٠٣- سورة فاطر آية رقم ٣

٣٠٤- سورة الحشر آية رقم ٢٤

٣٠٥- البقرة : آية رقم ١١٧

٣٠٦- أنظر سورة آل عمران : آية رقم ٦ وسورة النجم : آية رقم ٢٤ ، وسورة الأعراف : آية رقم١١ .... إلى آخر هذه الآيات التي تصفه تعالى بأنه المصور .

٣٠٧- ذهب جميع المتكلمين إلى تقرير هذه الثنائية ، فلقد ميز المعتزلة بين الله الذي هو الخالق من عدم والعالم الذي هو مخلوق (أنظر تفصيلاً : الأشعري مقالات الإسلاميين ، ج١ ، ص٢٣٥ - ٢٣٦ ، الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص٥ ، والكعبي : مقالات الإسلاميين باب ذكر المعتزلة ، ص٦٣ ، والقاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١٢٨ ، وقد أقاموا على هذا التمايز بين الله

والعالم فلسفتهم في التوحيد ، وإلى هذا يذهب ابن حزم أيضاً قائلاً في إثبات هذه الثنائية : ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه ، الفصل في الملل والنحل والأهواء والنحل ، ج٥ ، ص٩٩ ، ويقول أيضاً : وكل ما في الكون دون الله جواهر وأعراض ، المصدر نفسه ، ج٣ ، ص٩٠-٩١ ، ص٩٤ ، ج٥ ، ص٤٩ ، وإلى هذا ذهب سائر المتكلمين .

٣٠٨- يقصد بأصحاب الفيض أو الصدور بعض فلاسفة الإسلام قالوا بفيض العالم أو صدوره عن الله ، متابعين في ذلك ما سبق أن ذهب إليه أفلوطين السكندري ، ومن هؤلاء الفارابي (المدينة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٥٩م ، ص٥-١٠ ، ص١٨ ، وعيون المسائل ، ليدن ، ١٨٨٢ ، ضمن مجموعة الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، وفصوص الحكم ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٥هـ ، ص٨-٩، وابن سينا في الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ١٩٥٧م-١٩٦٠م ، ص٧٨ ، والقسم الثالث ، النمط السادس ، ص١٥٢-١٥٣ ، والنمط الرابع ، ص٢٠٥ ، والنجاة ، القاهرة ، ١٢٣١هـ ، القسم الثالث ، ص٤٥١-ص٤٥٥ ، ص٤٥٩ ، وكما قال بالفيض أيضاً بعض الإشراقيين كالسهروردي (هياكل النور، تحقيق الدكتور محمد علي أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧م ، الفصل الثالث من الهيكل الرابع) ، وبعض الصوفية المتفلسفين كابن عربي (الدكتور أبوالوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف ، دار الثقافة ، القاهرة ، الطبعة الثالثه ، ١٩٧٦م ، ص٢٣٨) ، وابن سبعين (الدكتور ابو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣م ، ص٢٠١-٢٠٥ ، وهم على اختلاف اتجاهاتهم يجمعهم القول بأن الله أبدع العالم لا من مادة قديمة ، بل على سبيل الفيض ، وهذا الفيض أزلي ، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات ، وهو تفسير للخلق يبتعد عند تفسير الخلق بمعناه الإسلامي الذي يجعل الزمان عنصراً مهماً في الخلق ، كما يجعل للإرادة الإلهية دوراً مهماً أيضاً .

٣٠٩- الحلولية : هم القائلون بالحلول الذي يعني أن الله يجوز أن يظهر بصورة شخص أو أن يحل الله في الموجودات إما حلولاً جزئياً أو كلياً ، على نحو ما قالت به المشبهة أو غلاة الشيعة ، أو بمعنى آخر يعني أن تدمج فكرة الله في العالم وتختلط به (أنظر الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص١٤٤ ، والدكتور التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، ص٨٤ ، ص١١١ ، ويوسف كرم : المعجم الفلسفي ، مادة حلول .

٣١٠- الواحدية : مصطلح يطلق على كل نسق فلسفي يرجع الأشياء إلى مبدأ واحد سواء أكان من جهة مادتها ، أو من جهة القوانين المنطقية ، أو الطبيعة المتحكمة ، أو من وجهة النظر الأخلاقية ، ومذهب الواحدية يقابل مذهب الإثنينيه ، ومذهب التعدد ويقال على أنواع ثلاثة هي : الواحدية المادية ، والواحدية المثالية ، والواحدية الروحية (دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي مادة الواحدية)

٣١١- وحدة الوجود : هو مذهب الذين يوحدون بين الله والعالم ، فيقولون إن الكل هو الله وذات الله والعالم شيء واحد ، وهو مذهب قديم أخذ به البراهمة ، والرواقية ، والأفلاطونية المحدثه ، وبعض الصوفية (دكتور جميل صليبا : المعجم الفلسفي مادة وحدة الوجود

٣١٢- سورة النحل آية رقم ٨

٣١٣- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون ، ص٤٧

٣١٤- المصدر نفسه ، ص٤٧

٣١٥- المصدر نفسه ، ص٤٧

٣١٦- الله يتجلى في عصر العلم : مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين نشرها جون كلوفر في كتاب بعنوان : الله يتجلى في عصر العلم ـ الترجمة العربية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ص١٤٣، نقلاً عن الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٤٨

٣١٧- سورة فصلت ، آية رقم ٥٣

٣١٨- سورة هود ، آية رقم ٧

٣١٩- الدكتورالتفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٥١ ، وهو يعتمد على أقوال العلماء فهو يعتمد على بحث للدكتور زغلول النجار أستاذ الجيولوجيا بعنوان : محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض ، انظر ذلك تفصيلاً ص٥١-٥٢

٣٢٠- سورة الفاتحة ، آية رقم ٢

٣٢١- شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية لشارح مجهول يرجح أنه الأذرعي الدمشقي (ت٧٤٦هـ) ، المطبعة السلفية ، مكة المكرمة ، ١٣٤٩هـ ، ص٦٨ والدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٥٢

٣٢٢- سورة فاطر ، آية رقم ١

٣٢٣- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٥٢

٣٢٤- سورة فصلت ، آية رقم ١١

٣٢٥- يعتمد أستاذنا على ما ذكره الدكتور زغلول النجار في بحثه عن محاولات الإنسان لتقدير عمر الأرض ، محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٨-١٩٦٩م ، لجامعة الكويت ، ص٥٠٢

٣٢٦- سورة الذاريات ، آية رقم ٤٩

٣٢٧- سورة يس ، آية رقم ٢٦

٣٢٨- أنظر تفصيلاً الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٥٢-٥٣

٣٢٩- سورة النمل ، آية رقم ٨٨

٣٣٠-أنظر تفصيلاً الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٥٤ وما بعدها .

٣٣١- سورة القمر ، آية رقم ٤٩

٣٣٢- أنظر على سبيل المثال : سورة الفرقان آية رقم ٢ ، وسورة يس آية رقم ٣٨-٣٩ ، سورة الأنعام آية رقم ٩٦ ، سورة المرسلات آية رقم ٢٠-٢١ ، سورة الأعلى آية رقم ١-٣ ، وسورة الرحمن آية رقم ٧ ، وسورة الحجر آية رقم ١٩ .

٣٣٣- أنظر على سبيل المثال ، سورة يونس آية رقم ٣؛ ٥ ، وسورة السجدة آية رقم ٥ ، وسورة المعارج آية رقم ٤

٣٣٤- أنظر على سبيل المثال : سورة طه آية رقم ٥٠ ، وسورة التين آية رقم ٤

٣٣٥- أنظر على سبيل المثال : سورة الملك آيات ٣-٤ ، وسورة ق آية رقم ٦ ، وسورة الروم آية رقم ٨ ، وسورة التغابن آية رقم ٣ .

٣٣٦- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٦٤ ، نقلاً عن الله يتجلى في عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين نشرها جون كلوفر تحت عنوان الله يتجلى في عصر العلم ، ص١٤٤ .

٣٣٧- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٨٢ ، ص٨٨ ، ص٨٩

٣٣٨- المصدر نفسه ، ص٨٩

٣٣٩- سورة التين ، آية رقم ٤

٣٤٠- سورة غافر ، آية رقم ٦٤

٣٤١- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٣

٣٤٢- سورة الأنعام ، آية رقم ١٦٥

٣٤٣- الدكتورالتفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٢

٣٤٤- سورة الأنعام ، آية رقم ١٦٥

٣٤٥- سورة فاطر ، آية رقم ٣٩

٣٤٦- سورة الكهف ، آية رقم ٧

٣٤٧- سورة يس ، آية رقم ٥٤

٣٤٨- سورة الأحزاب ، آية رقم ٧٢

٣٤٩- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٢

٣٥٠- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٢-٧٣

٣٥١- سورة الإسراء ، آية رقم ٧٠

٣٥٢- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٤

٣٥٣- أنظر قوله تعالى في سورة النازعات آية رقم ٢٧-٣٣ ، وقوله تعالى في سورة س آية رقم ٦-١١ ، وقوله تعالى في سورة النبأ آية رقم ٧-١٦ ، وقوله تعالى في سورة الرعد آية رقم ٣-٤، وقوله تعالى في سورة المؤمنين آية رقم ١٨-١٩ ، والفرقان آية رقم ٥٢ ، والواقعة آ ية رقم ٦٨-٧٤ .

٣٥٤- لقد اعتمد المتكلمون على هذه الغائية على إثبات وجود الله كالمعتزلة مثلاً : أنظر في ذلك الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي ، ص٤٦ ، ص٤٧ ، والقاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص١١٧-١١٩ ، والمختصر في أصول الدين ، ص١٧٨ ـ والمحيط بالتكليف ، ص٧٥ وما

بعدها ، والفرزازي : التعليق على شرح الأصول الخمسة ، ورقة ٢٢ ، والنيسابوري ، ديوان الأصول في التوحيد ، ص٢٨٨ ، ص٢٩٦ ، وما بعدها ، والحاكم الجشمي : شرح عيون المسائل ، ج١ ، ورقة١٠٦، وكذلك الأشعرية من المتكلمين ، أنظر الاشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الدكتور مصطفة غرابة ، القاهرة ، ١٣٧٤هـ ، ص١٨ ، والباقلاني : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، ص٤٥ ، والإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، ص١٦، والجويني : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ص٨٠ ، كما نجد هذا أيضاً عند فلاسفة الإسلام كالكندي أنظر رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ص٢٥٧ ، والإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص٢١٥ ، ص٢٣٠-٢٣١ ، ورسالة في حدود الأشياء ورسومها ، ص١٦٥ ، ورسالته عن الإبانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل ، ص٢٥٧-٢٥٨

٣٥٥- الدكتورالتفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٧٨

٣٥٦- المصدر نفسه ، ص٧٨

٣٥٧- المصدر نفسه ، ص٧٨

٣٥٨- سورة آل عمران ، آية رقم ١٠٩

٣٥٩- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٨٦، والآية رقم من سورة العنكبوت

٣٦٠- المصدر نفسه ، ص٧٠ ، وأنظر أيضاً ص٩٦

٣٦١- المصدر نفسه ، ص٦٩

٣٦٢- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٨٨ ، ص٨٩

٣٦٣- سورة الإسراء ، آية رقم ٨٥

٣٦٤- أنظر تفصيلاً الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، ص٨٩-٩٣

٣٦٥- الدكتور التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ ، ص١٤-١٥

المراجع

القرآن الكريم :

١- **الدكتور التفتازاني** : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩م .

٢- **الدكتور التفتازاني** : واصل بن عطاء ، حياته ومصنفاته ، ضمن مجموعة دراسات فلسفية ، مهداة إلى الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤م .

٣- **الدكتور التفتازاني** : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م ، وكان في الأصل بحثاً نشر في مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ١٩٧٠م .

٤- **الشيخ مصطفى عبد الرازق** : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٥٩م .

٥- **الدكتور علي سامي النشار** : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة السابعة ، ١٩٧٧م ، الجزء الأول .

٦- **محمد صالح محمد السيد** : أصالة علم الكلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧م .

٧- **الأشعري** : استحسان الخوض في علم الكلام ، نشرة يوسف مكارثي ، بيروت ١٩٥٣م ، في ذيل كتاب اللمع عن نشرة حيدر آباد الدكن ١٣٤٤هـ ، ونشرة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ضمن كتاب مقالات الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩م ، الجزء الأول .

٨- **الإيجي** : المواقف ، اسطنبول ، ١٢٨٦هـ .

٩- **التهانوي** : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٢٨٦هـ .

١٠- **الشعراني** : اليواقيت والجواهر ، طبعة مصر ، ١٢٠٧هـ .

١١- **الغزالي** : الاقتصاد في الاعتقاد ، حققه وخرج أحاديثه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٢م .

١٢- **ابن خلدون** : المقدمة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

١٣- **الرازي** : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، المطبعة الحسينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٤- **البيضاوي** : طوالع الأنوار ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ - ١٦٠٥م .

١٥- **الجرجاني** : شرح المواقف ، بولاق ، مصر ، ١٢٦٦هـ .

١٦- **ابن المرتضى** : المنية والأمل في شرح الملل والنحل ، تصحيح توما أرنولد ، دار المعارف النظامية ، حيدر أباد الدكن ، الهند ، ١٣١٦هـ - ١٩٠٢م.

١٧- **القاضي عبد الجبار** : شرح الأصول الخمسة : حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ١٩٦٥م .

١٨- **الشهرستاني** : مصارعة الفلاسفة ، تحقيق الدكتور حميد محمد مختار ، مطبعة الجبلاوي ، القاهرة ١٩٧٦م .

١٩- **الغزالي** : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٠- **الدكتور توفيق الطويل** : قصة الصراع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١- ليبرج : مقدمة تحقيقه لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي ، للخياط دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٢٥م .

٢٢- ابن قتيبة : تأويل مختلف الأحاديث ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ، عن طبعة كردستان العلمية ، ١٢٢٦هـ .

٢٣- : الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٢٤٩هـ .

٢٤- المقريزي : الخطط ، القاهرة ، ١٢٧٠هـ .

٢٥- الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار النصر للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٢٦- الفارابي : إحصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨م.

٢٧- البغدادي : أصول الدين ، دار المدينة ، بيروت عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية ، استانبول ، ١٣٤٦هـ- ١٩٢٨م ، الطبعة الأولى .

٢٨- الشهرستاني : الملل والنحل على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، اعيدت بالأوفست ، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .

٢٩- أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، تحقيق محمد حميد الدين وآخرون ، دمشق ، الجزء الثاني ، ١٩٦٥م - ١٣٨٥هـ .

٣٠- الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة المعارف ، مصر١٩١٤م - ١٣٣٢هـ ، الجزء الرابع .

٣١- **القاضي عبد الجبار** : المغني في أبـواب التوحيـد والعـدل ، الجـزء الثـاني عشر ، النظر والمعارف ، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور ، المؤسسة المصرية العامـة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة ، القاهرة ١٩٦٢م .

٣٢- **البغدادي** : الفرق بين الفـرق ، دار الآفـاق الحديثـة ، بـيروت ، الطبعـة الأولى ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م .

٣٣- **النسـفي** : بحـر الكـلام في علـم التوحيـد ، كردسـتان العلميـة ، مصر١٩١١م.

٣٤- **الأنصاري** : فواتح الرحموت في شـرح مسلم الثبوت في أصـول الفقـه ، المطبعة الأميرية ، بولاق ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ ، وعلى هامشـة كتـاب المستصفي في أصول الفقه للغزالي .

٣٥- **ابن حجر** : لسان الميزان ، طبعه الهند ، ١٣٢٩هـ .

٣٦- **أبو الوفاء القرشي** : الجواهر المضيئة في طبقـات الحنفيـة ، طبعـة الهنـد ، ١٣٣٢هـ .

٣٧- **أبو القاسم البلخي الكعبي** : باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسـلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة اكتشف المخطوطـة ، وحققهـا فـؤاد السيد ، الدار التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤م .

٣٨- **الدكتور عبد الستار الراوي** : العقل والحريـة ، دراسـة في فكـر القـاضي عبد الجبار ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٠م .

٣٩- **السبكي** : طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤هـ .

٤٠- **ابن النديم** : الفهرست ، طبعة فلوجل ، بيروت ١٩٦٤م.

٤١- **الخياط** : الانتصار والرد على ابن الراونـدي الملحد ، ومـا قصد بـه مـن الطعن على المسلمين ، تحقيق وتعليق الدكتور نيبرج ، مطبعة دار الكتب المصريـة ، القاهرة ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م .

٤٢- **محمد صالح محمد السيد** : أبـو جعفـر الإسـكافي وآراؤه الكلاميـة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٤م .

٤٣- **ابن المرتضى** : طبقات المعتزلة ، بيروت ١٩٦١م .

٤٤- **القفطي** : أنباه الرواه ، مصر ١٩٧٣م .

٤٥- **القاضي عبد الجبار** : المغنـي في أبـواب التوحيـد والعـدل ، الشـرعيات ، الجزء السابق عشر ، تحقيق أمين الخولي ، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م ، القاهرة : المغنـي في أبواب التوحيد والعدل ، الإمامـة ، الجـزء العشـرون ، القسـم الثـاني ، تحقيـق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا ، الهيئة المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة .

٤٦- **الحاكم الجشمي** : شرح عيون المسائل ، الطبقـة الحاديـة عشـر والثانيـة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تونس ١٩٧٤م .

٤٧- **الإمام أبو حنيفه** : الفقه الأكبر ، شرح أبي منصور الماتريدي ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٢١هـ ، وشرح أبو المنتهي (أحمد بن محمد المقيساوي) طبعة القاهرة ١٣٢٥هـ ، وشرح ملا علي القاري ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

٤٨- **محمد صالح محمد السيد** : عمرو بن عبيد وآراؤه الكلاميـة ، دار نهضـة الشرق ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م .

٤٩- **الإمام أبوحنيفه** : رسالة الى البتي ، نشرة زاهد الكوثري ، طبع القاهرة ، ١٣٦٨هـ .

٥٠- : العالم والمتعلم م نشر زاهد الكوثري ، القاهرة ١٣٦٨هـ .

٥١- **الدكتور جلال موسى** : نشأة الأشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م .

٥٢- **الإمام أبو زهرة** : الإمام أبو حنيفة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٣- **الزواوي** : مناقب الإمام مالك ، طبعة القاهرة ، ١٣٢٥هـ .

٥٤- **أمين الخولي** : مالك بن أنس ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥٥- **الرازي** : مناقب الشافعي ، طبعة مصر ، بدون تاريخ .

٥٦- **جولدزيهر** : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة يوسف موسى وآخرون ، القاهرة ، ١٣٦٦هـ .

٥٧- **الاسفراييني** : التبصير في الدين ، تحقيق كمال يوسف الحوت ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .

٥٨- **ابن الفضل صالح أحمد بن حنبل** : سيرة الإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٤هـ .

٥٩- **ابن الجوزي** : تلبيس إبليس ، دار عمر بن الخطاب ، الإسكندرية ، بدون تاريخ .

٦٠- **الإمام أبو زهرة** : أحمد بن حنبل ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٣٦٧هـ

٦١- **الدكتور حسن حنفي** : التراث والتجديد ، من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٨م ، المجلد الأول ، المقدمات النظرية .

٦٢- **الدكتور أبو الوفا التفتازاني** : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثالثه ، ١٩٧٦م .

٦٣- **الغزالي** : المنقذ من الضلال ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٨١م .

٦٤- **أبو العلا عفيفي** : الأعيان الثابته في مذهب ابن عربي ، والمعدومات في الكتاب التذكاري ، الذي صدر بمناسبة الذكرى المئوية الثانية ، لابن عربي ، أشرف عليه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٩م.

٦٥- **الدكتور أبو العلا عفيفي** : المقدمة والتعليقات على نصوص الحكم ، لابن عربي، القاهرة ، ١٣٤٦هـ .

٦٦- **القاضي عبد الجبار** : المختصر في أصول الدين ، تحقيق الدكتور محمد عمارة ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، الجزء الأول ، دار الهلال ، القاهرة، ١٩٧١م .

٦٧- : المحيط بالتكليف في العقائد ، جمع الحسن بن متويه ، تحقيق عمر السيد عزمي ، ومراجعة الدكتور الأهواني ، الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٦٨- **الفرزاري** : التعليق على شرح الأصول الخمسة ، للقاضي عبد الجبار ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، مصور عن مخطوطه صنعاء رقم ٧٣ علم كلام وبالدار تحت رقم ٢٧٨٠٠ .

٦٩- **النيسابوري** : ديوان الأصول في التوحيد ، بتحقيق الدكتور أبو ريده ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٧٠- **الحاكم الجشمي** : شرح عيون المسائل ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، مصور عن مكتبة صنعاء رقم ٨٢ علم كلام ، تحت رقم ٢٨٧٩٢ب .

٧١- **الشهرستاني** : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تصنيف الفردجيوم ، طبعة بغداد ، مكتبة المتنبي ، بدون تاريخ .

٧٢- **الأشعري** : اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق الدكتور غرابة ، طبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٥م .

٧٣- **الباقلاني** : التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والمعتزلة ، تحقيق الأستاذ الخضيري ، والدكتور أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

٧٤- : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، الخانجي ، القاهرة ، ١٩٦٣م .

٧٥- **الجويني** : لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، تحقيق الدكتوره فوقيه حسين ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٧٦- **الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة** : الإيمان في عصر العلم ، مقال بمجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٧٠م .

٧٧- **الكندي** : رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، ضمن رسائل الكندي ، تحقيق الدكتور أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، ١٩٧٠م .

٧٨- **ابن رشد** : مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة ، تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م .

٧٩- **الدكتور محمد عاطف العراقي** : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩م .

٨٠- **الكندي** : الإبانه عن العلة الفاعله القريبة للكون والفساد ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق وتقديم الدكتور أبو ريدة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠م .

٨١- : رسالة في حدود الأشياء ورسومها ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو ريدة ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية .

٨٢- : الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزوجل ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق وتقديم الدكتور أبو ريده ، دار الفكر العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٠م .

٨٣- **البغدادي** : الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الأولى بالأوفست ، ١٩٧٣م .

٨٤- **الأشعري** : الإبانة عن أصول الديانة ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٩٧هـ .

٨٥- **الإمام مسلم** : صحيح مسلم ، القاهرة ، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م .

٨٦- **المقدسي** : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، القاهرة ، ١٣٤٩هـ - ١٩٩٣م .

٨٧- **الدكتور مصطفى الشكعة** : إسلام بلا مذاهب ، الدار المصرية اللبنانية ، بيروت ، الطبعة الثامنة ، ١٩٩١م - ١٤١١هـ .

٨٨- **محمد رشيد رضا** : تاريخ الإمام ، طبعة القاهرة ، ١٣٢٤م .

٨٩- **Hourani (Albert)** : Arabic thought in the Liberal age

٩٠- **محمد الحسين آل كاشف الغطاء** : أصل الشيعة وأصولها ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢م .

٩١- **النوبختي** : فرق الشيعة ، تحقيق دكتور عبد المنعم حفني ، دار الرشاد ، القاهرة ، ١٩٩٢م .

٩٢- **محمد رضا المظفر** : عقائد الإمامية ، القاهرة ، الطبعة الثامنة ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

٩٣- **الكليني** : الأصول من الكافي، طبعة إيران ، ١٩٦٨م .

٩٤- **إحسان إلهي ظهير** : بين الشيعة وأهل السنة ، إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، ١٩٨٥م .

٩٥- **ربيع محمد السعودي** : الشيعة الإمامية الاثنى عشرية في ميزان الإسلام ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤هـ .

٩٦- **حجب الدين الخطيب** : الخطوط العريضة " الأسس التي قام عليها دين الشيعة الاثنى عشرية ، جده ، المملكة العربية السعودية ، الطبعة العاشرة ، ١٤١٠هـ .

٩٧- **ابن حجر** : فتح الباري بشرح صحيح الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، الكتبة السلفية ، ١٣٨٠هـ .

٩٨- **محمد جواد مغنية** : مع الشيعة الإمامية ، رأي صريح في حقيقة التشيع وأصوله التي تركز عليها المذاهب الإسلامية ، مكتبة الأندلس ، بيروت ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م .

٩٩- **ابن حجر** : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م .

١٠٠- **الدكتور مصطفى حلمي** : نظام الخلافة بين أهل السنة والشيعة ، دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

١٠١- **الدكتور علي سامي النشار** : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الجزء الثاني ، نشأة التشيع وتطوره ، دار المعارف، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤م .

١٠٢- **ابن تيمية** : منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، وبهامشه كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، دار الكتب العلمية ، لبنان .

١٠٣- **الملطي** : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، قدم له وعلق عليه محمد زاهد الكوثري ، إعداد وتقديم فتحي العقيلي ، القاهرة ، ١٩٩١م .

١٠٤- **الدكتور التفتازاني** : منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، بحث ألقاه في مؤتمر التراث والمعاصرة ، جامعة المنيا ، ١٩٨٤م .

١٠٥- **الدكتور إبراهيم مدكور** : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٦م ، الجزء الأول :

١٠٦- **الزمخشري** : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، المطبعة البهية المصرية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٣هـ .

١٠٧- **الآمدي** : الإحكام في أصول الأحكام ، مطبعة الفجالة ، مصر ، ١٣٢٢هـ - ١٩١٤م .

١٠٨- **فخر الدين الرازي** : التفسير الكبير ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٠٨هـ .

١٠٩- **ابن تيمية** : موافقة صحيح صريح المعقول لصحيح المنقول ، على هامش كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، مصور عن الطبعة الأولى .

١١٠- **الدكتور محمد عاطف العراقي** : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٥م .

١١١- **البيهقي** : تتمة صوان الحكمة ، لا هور ، ١٣٥١هـ .

١١٢- **ابن رشد** : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣م .

١١٣- **الفارابي** : رسالة تحصيل السعادة ضمن مجموعة رسائل للفارابي ، طبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد ، الدكن ، ١٣٤٥هـ .

١١٤- **جمال الدين الأفغاني** : الرد على الدهريين ، مصدرة بقلم محمد عبد الرحمن عوض ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة ، ١٩٨٣م .

١١٥- **محمد جمال الدين القاسمي** : كتاب دلائل التوحيد ، تقديم ومراجعة محمد حجازي ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٣م .

١١٦- **الدكتور التفتازاني** : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

١١٧- **الدكتور عبد الرحمن بدوي** : مدخل جديد للفلسفة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م .

١١٨- **الدكتور توفيق الطويل** : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٦م .

١١٩- **الدكتور حبيب الشاروني** : فلسفة فرنسيس بيكون ، دار الثقافة ، المغرب ، ١٩٨١م .

١٢٠- **الغزالي** : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٣٣٤هـ .

١٢١- **الصنعاني** : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، القاهرة ، ١٩٣١م .

١٢٢- **الكندي** : كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو ريده ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، القسم الأول .

١٢٣- **وحيد الدين خان** : الإسلام يتحدى ، تعريب ظفر الدين خان ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٠ .

١٢٤- **مالك بن نبي** : إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ، مكتبة عماد ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

١٢٥- **الفارابي** : المدينة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٥٩م .

١٢٦- : عيون المسائل ، ليدن ، ١٨٨٢م ، ضمن مجموعة الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية .

١٢٧- : فصوص الحكم ، حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٥هـ .

١٢٨- **ابن سينا** : الإشارات والتنبيهات ، القاهرة ، ١٩٥٧-١٩٦٠م .

١٢٩- **السهروردي** : هياكل النور ، تحقيق الدكتور محمد علي أبو ريان ، القاهرة ، ١٩٥٧م .

١٣٠- **الدكتور التفتازاني** : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣م .

١٣١- **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي .

١٣٢- **جون كلوفر** : الله يتجلى في عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين ، نشرها جون كلوفر في كتاب بعنوان " الله يتجلى في عصر العلم " الترجمة العربية ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .

التصوف مفهومه ومنهج دراسته عند التفتازانى

إعداد دكتور / أحمد محمود الجزار

تمهيد :

لانــزاع فى أن أستاذنا أبو الوفا التفتازانى يحتل مكانة ممتازة فى حياتنـا الفكريـة والاجتماعية ، وليس بوسفه أستاذاً جامعياً قديراً أثـرى المكتبـة العربيـة والإسـلامية بمؤلفـات جـادة تكشـف عـن خصوبـة الفكـر وسـلامة فـى المنهـج ، وإنمـا بحكـم مشاركته أيضاً فى الحياة العامة وإلتحامه بقضايا الوطن وشئونه المتعـددة . فضـرب مثلاً للأستاذ الجامعى وللمثقف الواعى بدوره فى قضايا أمته وإلتحامه بمشكلاتها ، فإذا أضفنا إلى ذلك أن أستاذنا الدكتور التفتازانى يمثل قيمة روحيـة بوصفـه شـيخاً لمشايخ الطرق الصوفية فى مصر ، ورئيساً للمجلـس الصوفـى الأعلـى ، أمكننـا أن نتبين حجم الارتباط الروحى بينه وبين الملايين من المسلمين المنتمين للطرق الصوفية داخل مصر ، وليس هذا بكثير عليه فهو فـى رأينـا ورأى المنصفـين يمثـل نموذجـاً فريداً ، ومثلاً أعلى للصوفى المحقق عقيدة وسلوكاً ، وإذا وضعنا فـى الاعتبـار أن للطرق الصوفية وجودها وثقلها وحجمهـا الهـائل فـى مصـر بـل وفـى كثـير مـن المجتمعـات الإسـلامية المعـاصرة شـرقاً وغربـاً ، أمكننـا أن نتبـين قيمـة الدكتـور التفتازانى بوصفه صوفياً ظل حتى آخر لحظة من حياته حريصاً على أن تكون هـذه الطرق صورة صحيحة للإسلام عقيدة وسلوكاً . ذلك من منطلق إيمانه الراسخ بأن هذه الطـرق أن كـانت قـد أدت فـى المـاضى دورهـا فـى خدمـة الإسـلام ونشـره وترسيخ أخلاقياته ومثله ، فلأن ذلك من دلائل عظمـة مؤسسيها وقدراتهـم علـى القيادة الروحية للجماهير (١) .

وإذا كان أستاذنا الراحل قد بذل الكثير من أجل هذه المهمة النبيلة خدمة للإسلام ، وتصحيحاً لصورة التصوف الصحيح الذى لا ينفك عنه عقيدة وشريعة ، فإن ذلك يضاعف من أهمية دراسة هذه الشخصية الفريدة بسلوكها ، وتسليط الأضواء على أرائها ما دام التصوف مكوناً من أهم مكوناتها ، وما دامت لها هذه المكانة الروحية فى قلوب الملايين من المسلمين فى مصر وخارجها ، وفضلاً عن هذا كله ، فإن أستاذنا التفتازانى بحكم تخصصه الأكاديمى فى الفلسفة الإسلامية والتصوف على وجه التحديد قد أضاف الكثير إلى هذا التخصص ، بل لا نبالغ إذا قلنا أنه واحد من ألمع المشتغلين به فى عالمنا العربى والإسلامى ، لكل هذه الاعتبارات كان ضرورياً أن يكون أستاذنا التفتازانى مجالاً للدراسة والبحث من قبل الباحثين والمنصفين ، ونظراً لتعدد جوانب هذه الشخصية وثرائها الفكرى فى أكثر من مجال ، فقد شئت أن يكون بحثى عن مفهوم التصوف ومنهج دراسته عند التفتازانى .

ومن المهم أن أبين من البداية أن مرادى من هذا البحث تجلية نقطتين : ـ

أولاهما : الإبانة عن مفهوم التصوف عند التفتازانى ، الذى يشكل رؤيته فى كل ما يكتب وإذن فلست معنياً بالكلام عن تصوفه العملى الذى يمثله بحكم الطريقة الصوفية التى ينتمى إليها .

ثانيهما : الكشف عن الملامح المنهجية التى تشكل فى مجموعها منهجه الذى التزم به فى أغلب دراساته الأكاديمية وبحوثه فى مختلف المجالات ، وعلى وجه التحديد الدراسات الصوفية بصفة خاصة . وفيما يلى الكلام عن هاتين النقطتين بالقدر الذى تسمح به حدود هذه الدراسة فى هذه المناسبة .

أولاً : مفهوم التصوف عند التفتازانى :

من الضرورى قبل بيان مفهوم التصوف عند التفتازانى أن نتبين موقعه فـى دائـرة الدين من ناحية ، والفلسفة والعلم من ناحية أخرى . وإذ نفعل هذا ، فلأن بعـض القدماء والمعاصرين (٢) داخل دائرة الإسلام نفسه كـانت لهـم ولا يـزال لبعضهـم مواقف متباينة من التصوف بين مؤيد ومعارض ، فضلاً عن أن هؤلاء القدمـاء بـل وبعض المعاصرين يزعجهم أمر ارتباط التصوف بالفلسفة تارة وبالدين تارة أخرى.

١- التصوف فى دائرة الفلسفة الإسلامية :

يرى التفتازانى أن التصوف قسم من أقسام الفلسـفة الإسـلامية ، وأصالتـه ترتـد عنده إلى مفهومه عن الفلسفة الإسلامية ذاتها ، فهى التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته ، وارتبطت به بوجـه مـن وجـوه الارتبـاط ، إمـا بالدفـاع عـن عقـائده ، أو بـالفهم الدقيـق لأحكامـه العمليـة الشرعية واستنباطها مـن أدلتهـا الأصوليـة ، أو العنايـة بجـانب التـذوق الروحـى لأحكامـه وأخلاقـه ، أو بالملائمـة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة للمسلمين (٣) .

ويكشف التفتازانى عن حقيقة موقفه من حيـث الفلسـفة الإسـلامية وحـظ كـل قسم من اقسامها من الأصالة والابتكار ، فيميز بين نوعين من التفكير الفلسفى فى الإسلام أولهما الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية ، وهو الفكر الذى تتجلـى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح على حد قوله . وثانيهما الفكر الفلسـفى الخالص ، وهو الفكر الذى يعالج فيه أصحابه المسائل المطروحة على نحو خـاص ، بصرف النظر عن ارتباطها بالشرعيات أو عدم ارتباطها ، وإذا كان هذا الفكـر لـم يعدم أصحابه الابتكار ، لكنه ابتكار محدود كما يقول التفتازانى إذا قيـس بابتكـار

المسلمين فى مجال العلوم الشرعية ، ولعل هذا هو الذى دعاه إلى أن يجعل مفهوم الفلسفة شاملاً ليتسع لهذه الأقسام التى شملها هذا المفهوم عنده (٤) .

ودلالة قول التفتازانى تكمن فى أن الفكر الأصيل هو الذى يرتبط بالأصول الإسلامية ذاتها فى كل ما يتناوله أصحابه من مسائل . وفى ضوء هذا المحك كانت تفرقته بين الفكر الذى ينشأ ليتناول جوانب مما جاء به الدين عقيدة وشريعة ، والفكر الذى يتناول بعضاً من المسائل التى قد توافق العقيدة أحياناً أو لا توافقها . ومن البديهى أن الفكر الأخير هو المراد بالفلسفة على وجه التحديد أو الفلسفة الخالصة على نحو ما نجدها لدى اليونانيين . وتطبيقاً لذلك جاءت أقسام الفلسفة الإسلامية لتعكس هذه الرؤية عند التفتازانى ، وليأخذ كل قسم من أقسامها حظه من الابتكار بحسب تمثيله لأصول الإسلام وتعبيره عن حضارته . فالذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام بالأدلة العقلية هم المتكلمون ويعرف عملهم باسم علم الكلام . والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية من حيث تصنيفها وكيفية استنباطها عن أدلتها هم الأصوليون ، ويعرف علمهم باسم علم أصول الفقه . والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية هم الصوفية ، ويعرف علمهم بعلم التصوف أو علم الحقيقة أو علم السلوك . والذين وفقوا بين الإسلام وبين فلسفات أجنبية أعجبوا بها كالفلسفة اليونانية هم الفلاسفة الخلص أو الحكماء ، ويطلق على فلسفتهم أحياناً اسم الحكمة (٥) .

المهم فيما يراه أستاذنا التفتازانى أن التصوف داخل فى العلوم الإسلامية أو هو علم شرعى شأنه شأن علمى الكلام وأصول الفقه ، ولهذا السبب فهو علم أصيل ، يعكس أصالة تلك العلوم بوصفها معبرة عن الفكر الفلسفى المتقيد بالأصول الإسلامية . ولا كذلك بالنسبة للفلسفة بمعناها الدقيق . وهذا الرأى يذكرنا برأى ينفرد به الإمام مصطفى عبد الرازق فى محاولته بيان مفهوم الفلسفة

الإسلامية وتعليل نشأتها والإبانة عن أصالتها فهى عنده تضم علم الكلام والتصوف وعلم الأصول والفلسفة الخالصة بل هو ينعت الأخيرة ـــ الفلسفة الخالصة ـــ باسم الحكمة على نحو ما وجد فى الكتب العربية التى كانت تضع الحكمة والحكيم مرادفة للفلسفة والفليسوف ، وربما كما يقول لأن أول ما نقل إلى العربية من الكتب القديمة ، وربما لأن فى كلام العرب ما كان ممهداً لهذا الاستعمال (٦) .

وربما كان اعتبار علم الأصول بالذات قسماً من أقسامها هو الذى ينفرد به مصطفى عبد الرازق ودليلنا قوله " وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام وعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما ، فإن علم أصول الفقه المسمى أيضاً علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه ، تكاد تكون جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول القواعد الذى هو علم أصول الكلام (٧) .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن علم التصوف شأنه شأن علم الكلام عند مصطفى عبد الرازق من العلوم الشرعية لأن النصوص تشعر بذلك فى المصادر العربية على نحو ما قال ابن خلدون ، أمكننا حينئذ أن نجد صدى لذات المفهوم الذى تبناه أستاذنا التفتازانى ، بل وحافظ عليه ، وحرص على أن يظهره فى كل ما يكتب ، أن لم نقل فى تصديره منذ البداية لبعض مؤلفاته . وليس أدل على ذلك مما قاله فى تصديره لكتابه المعنون علم الكلام وبعض مشكلاته إذ يقول فى صدره " ... وكتابنا هذا يقتصر على ناحية من نواحى الفكر الفلسفى فى مجال العلوم الشرعية ، وأعنى بها ناحية علم الكلام " (٨) .

ولا عجب فى أن يتأثر صوفينا التفتازانى بما قاله الإمام مصطفى عبد الرازق ، فهو الذى حببه فى دراسة الفلسفة بحكم علاقته الوطيدة بوالده ، ولما التحق بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة ١٩٤٦ كان فى نفسه كما يقول اجلال عميق له ورغبة

أكيدة فى السير على منهاجه فى الدراسة والبحث ، ذلك لأن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد أصل منهجاً لدراسة الفلسفة الإسلامية ، وكان له مدرسة فكرية متميزة عن غيرها ، وكان لهما ولا يزال أثر قوى فى توجيه حياتنا العلمية والثقافية (٩) .

فإذا عدنا إلى التفتازانى وجدنا أن التصوف وإن كان داخلاً فى نطاق العلوم الشرعية ، وبطبيعة الحال فى مفهوم الفلسفة الإسلامية عنده ، إلا أن التمايز بين هذه العلوم قائم . فإذا كان علم الكلام موضوعه العقائد الدينية من جهة إثباتها بالأدلة العقلية ، فعلم التصوف يعتبر الأحكام الشرعية نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها ، الأمر الذى يعنى أنه يختص بجانب السلوك والأخلاق على أسا س من الذوق الروحى والوجدان القلبى على حد قوله (١٠) ، ومع هذا تظل الصلة موجودة لا معدومة بين هذه العلوم الشرعية الداخلة فى نطاق الفكر الفلسفى الإسلامى عند التفتازانى ، لأن التمييز بين هذه العلوم كما يقول اعتبارى محض ، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه يستند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل ، وعلم التصوف يستند إلى علمى الكلام والفقه ، إذ لابد للصوفى من علم كامل بالكتاب والسنة لكى يصحح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها (١١) . ويستند التفتازانى على هذه الصلة بما قاله الشعرانى (ت ٩٧٣ هـ) من أن التصوف علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة (١٢) .

وإشارة التفتازانى إلى علاقة التصوف بعلمى الفقه والكلام صحيحة ، فإطلالة على مصنفات الصوفية الأوائل بل والمتأخرين منهم تثبت هذه العلاقة إذ لابد للداخل فى طريقتهم كما يقول القشيرى (ت ٤٦٥ هـ) من أن يصحح عقيدته من الظنون والشبه لتكون خالية من البدع والضلالة (١٣) ، وهو نفس ما يوجبه الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) (١٤) ، ثم أن تصحيح الأعمال ضرورة لهم ، وسبيل

هذا لا يكون كما يقول الكلاباذى (ت ٣٨٠ هـ) ، إلا بمعرفة علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه [١٥] . بل الفقه مقدم عندهم لأن مقصده إقامة رسم الدين كما يقول زروق (ت ٨٩٩ هـ) ، ولا كذلك التصوف لأنه يتعلق بالخصوص بوصفه معاملة بين العبد وربه [١٦] .

وانطلاقاً من مفهوم التفتازانى للفلسفة الإسلامية من ناحية ومفهوم التصوف ووضعه فى دائرة العلوم الشرعية المعبرة عن الفكر الفلسفى الأصيل فى الإسلام من ناحية أخرى ، يميز التفتازانى بين تيارين فى التصوف فى الإسلام . أولهما التصوف كعلم دينى أو علم من العلوم الشرعية الذى يختص بجانب السلوك أو الأخلاق ، وهو الذى يعنيه بالتصوف السنى . وثانيهما التصوف الفلسفى ، وهو الذى عمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية . ولما كان هذا الأخير ممتزجاً بالفلسفة فقد تسربت إليه فلسفات أجنبية متعددة يونانية وفارسية وهندية ةمسيحية ، لكن هذا كله ، لا ينفى أصالته ، لأن أصحابه قد تمثلوا هذه الثقافات ، وحافظوا فى نفس الوقت على استقلاليتهم باعتبارهم مسلمين ، ومع هذا كله لا يمكن أن نعد هذا اللون من التصوف فلسفة خالصة ولا يمكن أيضاً أن نعده تصوفاً خالصاً [١٧] . وقبل أن ندلل على أهمية هذا التقسيم للتصوف فى مفهوم التفتازانى [١٨] ، من حيث تأصيله للتصوف أو فلسفة الحياة الروحية فى الإسلام ، لابد وأن نتبين ملاحظة على الغاية من الأهمية فى حقيقة التصوف عنده . قوام هذه الملاحظة أن التصوف فى ماهيته عند أصحابه وقبل كل شئ كما يقول التفتازانى تجربة خاصة ، وليس شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً ، ولكل صوفى طريقة معينة فى التعبير عن حالاته فهو بعبارة أخرى وكما يقول خبرة ذاتية Subetive experience . وملاحظة التفتازانى على جانب من الأهمية ، ذلك لأن الدين إذا نظرنا إليه بوصفه اعتقاداً وسلوكاً يلزم تحقيقه بالوجهين معاً وهذا هو الكمال الروحى الذى يتطلبه منطق الدين ، ولذلك كان فيما يقول بعض

فلاسفة الدين هو الجانب المثالى فى الحياة الإنسانية (١٩) وحينئذ فالتفاوت بين الناس سينصب فى هذا الكمال الروحى ، ومن هذه الحيثية فالدين فى جوهره أمر شخصى ، بل أن هناك صوراً من التجربة الدينية بعدد المتدينين ، وكل هذا يرتد إلى قدرات كل شخص ومواهبه (٢٠) .

فالتصوف إذن يمثل خبرة باطنية بين الصوفى والله ، وهذه الخبرة الباطنية لا يمكن بالتالى الوقوف على كثير من جوانبها ، لأنها تتعلق بالحياة الباطنية بأكثر من تعلقها بالمظهر الخارجى للإنسان . ولهذا كانت الإدراكات الصوفية كما يقول التفتازانى مصحوبة بحالة وجدانية ، يصعب التعبير عنها بالألفاظ ، فضلاً عن صعوبة إخضاعها للملاحظة الخارجية (٢١) . وهذا صحيح ، فالتجربة الصوفية تجربة وجدانية أو شعورية ومن ثم يصعب وصفها لمن لم يسلكها ومن هنا كان ابن خلدون ألمعياً فى ملاحظته عن الصوفية من هذا الوجه لما قال وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم (٢٢) . ولذلك يؤكد برجسون (ت ١٩٤٩) أن من لم يعان شيئاً منها لا تقل له شيئاً (٢٣) . وربما تكون هذه الخاصية النفسية وراء ميل التفتازانى دوماً إلى الإفادة من دراسته لعلم النفس فى تحليل مضامين هذه الخبرة الدينية ووسائلها . وربما الذى ساعده على هذا أنه صوفى بالإضافة إلى دراسته الأكاديمية . ولسوف نعود إلى هذه النقطة تفصيلاً فى حديثنا عن جوانب منهجه فى دراسة التصوف .

وتأسيساً على أن التصوف تجربة ذاتية ، وضع التفتازانى خصائص يراها موجودة فى التصوف على اختلاف صوره فى كل دين . وخلاصتها عنده أن الترقى فى مدراج الكمال الأخلاقى هو نقطة البدء ، ثم الفناء فى الحقيقة المطلقة (الحق تعالى) . وهى عنده خاصية تميز التصوف بمعناه الاصطلاحى الدقيق ، ثم العرفان الذوقى ، وهو معيار استمولوجى دقيق يميز فى نظره التصوف عن غيره من الفلسفات ، وهو يعنى بذلك منهج الصوفية القائم على الذوق وليس العقل .

وبالإضافة إلى ذلك فإن السعادة الروحية أو الطمأنينة تعد بمثابة الحالة التى تلازم الصوفى فى النهاية وهو فى كل هذا يعبر عن أذواقه فى لغة رمزية يصعب على غير الصوفية أن يدرك مراميها (٢٤) .

وقد يبدو للنظرة العجلى أن التصوف بما يلزم عنه من القول بالفناء فى الحقيقة المطلقة ، وما يترتب على هذا من أحوال من الأمور التى قد لا تتفق تماماً مع عقيدة الإسلام . وقد يكون هذا صحيحاً بوجه من الوجوه ، لكن إذا تبينا ما سبق وأن قرره التفتازانى من أن التصوف حظ مشترك بين كل الأديان ، وأن كل صوفى يعبر عن تجربته الباطنة فى ضوء أصوله الإعتقادية من ناحية والحضارة التى ينتمى إليها من ناحية أخرى ، تبينا أن خصوصية التصوف فى كل دين لا يمكن إنكارها . ومن هذا الوجه فالفناء عند الصوفية لا غبار عليه ، بشرط أن يكون موافقاً لخصوصية هذا الدين ، ومن ثم فليس بدعاً ما قاله التفتازانى . إذ الفناء تتعدد أنواعه وأكملها كما يقول ابن تيميه (ت ٧٢٨ هـ) هو الفناء عن إدارة السوى ، وهو للكاملين وهم الأنبياء والأولياء (٢٥) . ولسوف نرى فيما بعد كيف أن هذا هو ما جعل التفتازانى لا يتردد فى أن يقف موقفاً صريحاً من الصوفية الذين غلب عليهم حال الفناء فخرجوا عن حده المعقول ربما قد لايوافق الأصول الإسلامية عقيدة وشريعة .

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو : كيف تتوثق العلاقة بين التصوف والدين ؟ أو بعبارة أخرى بأى معنى يصبح التصوف لازماً عن الدين مادام التفتازانى قد جعله فى العلوم الشرعية الداخلة فى نطاق الفلسفة المعبرة عن أصول الإسلام ؟ نعتقد أن الجواب عن هذا ، يلزمنا أن نتبين أن الدلالة الحقيقية للدين من حيث ماهيته كإعتقاد وسلوك ، ولسوف نراها لاتنفصل عن الأخلاق فى الجانبين فى آن واحد . وحينئذ فلسوف يسلمنا هذا إلى أن يصبح التصوف هو الأخلاق الإسلامية فى آصالتها النابعة من الدين ، ولكى لا يكون هذا القول منا مصادرة

على المطلوب ، يحسن أن ننتقل إلى صوفينا التفتازانى لنتبين هذه الحقيقة عنده ولنستخرجها كلها من أفكاره بوصفه موضوع بحثنا .

٢- الدين والأخلاق :

يؤكد التفتازانى على أن الدين فى كل أحكامه لا ينفصل عن الأخلاق ، إن لم يكن جوهره هو الأخلاق ، ويدلل على رأيه من نظرته إلى ما جاءت به الشريعة من أحكام ، سواء فى ذلك فى مجال الأحكام الاعتقادية أو الأحكام العملية ، فهما معاً لا ينفصلان عن كمال الخلق ، ولا يتردد التفتازانى فى أن يقرر أن أخلاق الإسلام هى أساس الشريعة ، بل وأصلها الأصيل إن جاز هذا التعبير ، بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة إلى هذا الأساس الخلقى ، لكانت كما يقول صورة لا روح فيها أو هيكلاً فارغاً من المضمون (٢٦) .

ويبرهن التفتازانى على حقيقة الدين من هذه الحيثية ـ الأساس الخلقى ـــ فى نظرته إلى حقيقة الاعتقاد والإيمان بالله ، فهو كما يقول تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وينافيه كذلك استناد الإنسان إلى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، وقساوة القلب وغلظته ، وانعدام الأمانة ، وما لم يطرح الإنسان من نفسه كل تلك الأخلاق المذمومة لا يكون إيمانه إيماناً كاملاً صحيحاً (٢٧) . والتفتازانى فيما يقرر على وعى بأمر العقيدة والشريعة معاً ، لأن الإيمان الصحيح ، لا ينفك عنه العمل الصالح فى الإسلام ، وهما معاً لا يكونان بالجوارح الظاهرة ، دون الجوارح الباطنة ، ولهذا أحس ابن تيميه (ت ٧٢٨ هـ) لما جعل الأعمال الظاهرة مطلوبة بوصفها داخلة فى الدين ، لكنها لا قيمة لها بغير أعمال القلوب ، لأنها عنده من أصول الإيمان وقواعده (٢٨) .

ولا عجب فيما يؤكده التفتازانى ، ولا فيما قاله وأكده ابن تيميه وهو الفقيه الذي يتوهم البعض أنه خصم للصوفية وما هو كذلك ، ففى فهم كل منهما للإسلام عقيدة وشريعة ما يكشف عن حقيقة التصوف المشروع أو فلسفة الحياة الروحية الصحيحة فى الإسلام إن صح هذا التعبير . وليس هذا الموقف غريباً بطبيعة الحال منظوراً إليه فى ضوء حقيقة الدين ، إذ لابد أن يشمل الكيان الإنسانى كله ، ولابد فى الآن نفسه أن يغمر الإنسان بكليته فى اعتقاده وسلوكه وأخلاقه فى كل موقف حياتى من مواقفه ، إذ الدين على وجه الدقة كما يقول واحد من المعاصرين لابد أن يتحقق فى النفوس وفى أعماق القلوب وفى الحياة وفى تجاربها الروحية (٢٩) .

فإذا ما عدنا إلى الدين ثانية بوصفه عبادة جنباً إلى جنب الاعتقاد ، ألفينا العبادة أيضاً لا تنفصل هى الأخرى عن هذا الأساس الخلقى فى الإسلام . وهو الأمر الذى تنبه إليه التفتازانى بوصفه صوفياً أو لنقل فقيهاً بأحكام الدين ، فكل عبادات الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقى ــ كما يقول ــ لايكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله تعالى (٣٠) . وهو عين الأمر الذى يؤكده ابن تيميه أيضاً ، لأن الدين يتضمن الخضوع والعبودية لله وحده ، ويقتضى بالتالى عبادة الله وطاعته ، بل الدين كله داخل في العبادة على حد قوله ، (٣١) . بيد أن هذه العبادة عند ابن تيميه وكما هى بطبيعة فى دين الإسلام لا تنفصل عن أعمال القلوب بوصفها ترجمة لحركات الجوارح الظاهرة ، لذلك حق لابن تيميه أن يؤكد على أن الدين فى حقيقته من الأمور الباطنة على حد قوله (٣٢) ، بل لا يتردد ابن تيميه فى أن يقرر صراحة فى أن الأعمال الباطنة كلها مأمور بها فى حق العامة والخاصة (٣٣) .

ويدلل التفتازانى على هذا الأساس الخلقى فى العبادات ، وهو عين ما يطلبه ابن تيميه للعبادة الكاملة فى الإسلام ، فيؤكد التفتازانى على أن الصلاة فى حقيقتها

طهارة للنفس وترقيقاً للقلب وتحلية للإنسان بفضائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله ، وبدون هذه المعانى والفضائل الخلقية تصبح الصلاة هيكلاً فارغاً من المضمون على حد قوله (٣٤) والآيات القرآنية ولا شك تعضد هذا ، لقوله تعالى : " قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون " (٣٥) . وقوله تعالى : " إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر " (٣٦) . ولهذا كانت الصلاة فعلاً عملياً قلبياً فى المقام الأول بين العبد وربه واستحقت أن يكون خطرها عظيماً وأمرها جسيماً على حد قول الجيلانى (ت ٥٦١ هـ) (٣٧) . والزكاة الأخرى بوصفها عبادة لا تنفصل عن الأخلاق فى حقيقتها فى الإسلام ، فهى تطهير للنفس وتزكية للقلب ـ كما يقول التفتازانى ـ وركن من أركان العدالة الاجتماعية التى دعا إليها الإسلام (٣٨) ، ومما يدل على هذا الأساس الأخلاقى قوله تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم** ﴾ (٣٩) . وقوله تعالى : ﴿ **وانفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية** ﴾ (٤٠) ، وقوله تعالى : ﴿ **لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى** ﴾ (٤١) .

والصوم أيضاً بوصفه عبادة إسلامية فرضها الله، لا يكون له قيمة بغير هذا الأساس الخلقى ، ومن ثم فهو عند التفتازانى تحقيق لغايتين أولاهما صفاء النفس وضبط الإرادة ، الأمر يمكن من الكمال الخلقى ، فيحقق معنى إنسانيته ، وثانيتهما الترقى بالمجتمعات البشرية بعد الترقى بأفرادها أخلاقياً (٤٢) ، ولعله لهذا السبب كان عبادة بغير حركة الجوارح على حد قول الطوسى (٤٣) ، ولا يخرج الأمر عينه فيما يتعلق بالحج من حيث مضمونه الخلقى فى الإسلام ، فهو - كما يقول التفتازانى - تقرب إلى الله وعبودية تامة ، وفيه عودة إلى الفطرة الأولى ، وإشعار بالمساواة بين أفراد البشر ، حيث يقف الجميع أمام الخالق دون تفرقة بين فرد وآخر ، وغير ذلك من المعانى الأخلاقية (٤٤) ، ولهذا فلم يجانب الإمام

محمد عبده (ت ١٩٠٥ م) الصواب لما قال إن الله ما فرض من الأعمال إلا لما أوجب من التحلى بمكارم الأخلاق (٤٥) . ولعل هذا الأمر هو الذى يحتم إقامة هذه العبادات على وجه الكمال ظاهراً وباطناً ، وهو الأمر الذى يلح الفقهاء والصوفية عليه كثيراً لأن كمال العبادة عند الصوفية هى بعينها عند الفقهاء لابد من إقامة حدودها الظاهرة والباطنة بغير افراط ولا تفريط (٤٦) .

فإذا أضفنا إلى هذا كله ، أن كل معاملات الإسلام لابد أن تقوم على قواعد أخلاقية ، ولابد وأن يراعيها المسلم مع كل من يتعامل معه من أفراد مجتمعه ، فلا استغلال ولا احتكار ولا غش ، تبينا أن التدين الحقيقى ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره كما يقول التفتازانى ، أو ادعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وإنما التدين هو الفهم الواعى للدين ، والعمل به بما يربط حياة المتعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ، ويتوقع أصحابه بعيداً عن حقائق الحياة (٤٧) ، ولعمرى أن هذا لهو المفهوم الحقيقى للحياة الدينية الصحيحة الموافقة لأصول الإسلام عقيدة وشريعة ، بحيث يصبح كمال هذه الحياة الروحية لا ينفصل عن الأخلاق فى الاعتقاد والسلوك . وهذا هو التصوف المشروع الذى يوافق الإسلام أو هو أخلاق الإسلام . وهو بعينه مفهوم التفتازانى الذى يرتضيه ، وهو بعينه ما يقبله الفقهاء كابن تيميه وابن القيم والشوكانى وغيرهم ممن يتصور البعض أنهم يعادون التصوف ، ولكى تكتمل الصورة ننتقل لبيان حقيقة التصوف ذاته لنتبين كيف يتطابق مع الدين فى دلالته الخلقية بوصفه أخلاقاً للإسلام عقيدة وسلوكاً عند التفتازانى .

التصوف و الأخلاق :

يمكن القول أنه مع تعدد الخصائص التى تشكل ماهية التصوف بوصفه تجربة ذاتية فى كل دين من الأديان ، إلا أن وجهته التى يريدها أستاذنا التفتازانى هى

الوجهة الأخلاقية فى المقام الأول ، إن لم تكن هى كل شئ عنده فيما يتعلق بالتصوف .

وتبدو قناعة التفتازانى تماما بتلك الغاية ، فهى التى تدعم قوته ، بل هى التى تربطه بالدين عقيدة وشريعة ، وهى التى تبرر نشأته كعلم للأخلاق والسلوك فى اوائل القرن الثالث الهجرى (٤٨) . وإذا كان التصوف كعلم دينى للأخلاق الإسلامية ، قد مرت عليه ظروف ، كان من شأنها تعدد مفاهيمه ، لكن هناك أساساً واحداً للتصوف لاخلاف عليه ـ كما يقول التفتازانى ـ هو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام .

ولعل هذا هو ما أشار اليه كما يقول ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) بقوله وإجتمعت أمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق (٤٩) . ودلالة قول التفتازانى فى رأينا هو ان التصوف عنده هو علم الأخلاق الإسلامية ، تلك الأخلاق التى لا تنفصل عن عقيدته وعبادته ، ولعل استشهاد التفتازانى بقول ابن القيم كإطار مرجعى ، هو للتدليل على ان هذا المفهوم الصحيح للتصوف الذى يوافق عليه الفقهاء ، لأنه بعينه مفهوم العبادة الكاملة التى ينشدها الاسلام .

فالتصوف إذن هو الأخلاق ، أو هو بالآحرى علم الأخلاق كما تعبر عنها الأصول الإسلامية ، اذ الدين فى جوهره هو الاخلاق كما يقول التفتازانى (٥٠) . وهو لأمر الذى يؤكده مفهوم التصوف عنده من هذا الوجه بالذات ، "الأخلاق هى غايته و منتهاه من امر التصوف ، دليل هذا قوله "..... والحق أن الغاية القصوى من الطريق الصوفى هى غاية خلقية تتمثل فى انكار الذات والصدق فى القول والعمل والصبر و الخشوع و محبة الغير و التوكل وغير ذلك من الفضائل التى دعا اليها الإسلام ....." (٥١) . ولعل هذه الفضائل التى يشير اليها التفتازانى ، والتى تمثل لحمة الطريق الصوفى وسداه هى التى تشكل المقامات والأحوال هى عند ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وبنفس التسمية المقامات والأحوال

من أصول الإيمان وقواعد الدين ، بل إنها عنده واجبة على جميع الخلق المأمورين في الأصل بإتفاق أئمة الدين (٥٢) .

ومع ان التصوف فى صميمه تجربة ذاتية ينشد أصحابها فى النهاية الفناء في الله ، والتحقق من خلال هذا الفناء بمعرفته شهودا او مكاشفة ، إلا أن التصوف كما يرتضيه التفتازانى " ..... ليس نظريات نفسية او أخلاقية او ميتافيزيقية ، بقدر ماهو طريقة فى الحياة ، ورياضة تمارس من أجل هدف معين ، هو تحقيق الكمال الخلقى الذى دعا اليه الإسلام (٥٣) ، ولعل هذا المهموم عند التفتازانى وحرصه على توكيده كما اكده من قبل ابن تيميه هو بعينه الصورة النقية التى كان عليها التصوف فى القرنين الثالث و الرابع الهجريين ، وهما العصر الذهبى (٥٤) ، الذى شهد مولده كعلم لتلك الأخلاق الإسلامية ، وبالتالى لم يكن رسماً ولا علماً ولكنه أخلاق على حد قول النووى (٥٥) ، ولما كان هذا شأنه فهو موافق للدين عقيدة وعبادة ، وإذن لاسبيل لانكار مشروعيته فى نطاق الدين ، بل هو تحقيق لغاية الدين كما يقول ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) كله خلق وكذلك التصوف على حد قوله (٥٦) . ومن هذه الحيثية كان التصوف عند أبي الاعلى المودودى (ت ١٩٧٩م) تحقيقاً للقيام باحكام الشريعة بأكبر قدر من الإخلاص وصفاء النية و طهارة القلب (٥٧) .

ولعل ماسبق كله ، يؤكد أن هذه الوجهة الأخلاقية للتصوف ، هى التى تعطيه وثاقة لا سبيل الى إنكارها فى نطاق الدين ،مدام يعبر عن أخلاقيات الدين و قيمه العليا ، ولعل نظرة التفتازانى الى التصوف من هذا الوجه وجعله علماً للأخلاق الإسلامية ، تلتقى بالتالى مع قول باحث له وزنه فى مجال الفلسفة الخلقية وهو أستاذنا الدكتور الطويل لما أشار الى هذه الحقيقة فقال " ويكاد لايخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام ، قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم عن المثل الأخلاقى الأعلى وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى

عاشوها " (٥٨) ، ولا نزاع فى أن الأخلاق جزء مهم فى بناء الشخصية المتكاملة ، فإذا صلحت صلح المجتمع كله ، من هنا يصبح التقدم الخلقى ركيزة حقيقية للمجتمع ، ولعل هذا هو الذى تعبر عنه قناعة التفتازانى بهذه الوجهة الأخلاقية للتصوف ، فهى تتفق ومفهوم الدين ، وهى ـ الأخلاق ـ تمثل التقدمية الحقيقية ، أو على حد قوله فالتقدمية الأخلاقية ، أساس ضرورى ، بل ولازم لكل تقدمية إجتماعية (٥٩) .

لكن السؤال الذى يطرح نفسه بعد ذلك هو : هل تكون الأخلاق وحدها هى الركيزة الضرورية للتقدم بوصفها تحقيقاً لغاية الدين ؟ ... وبعبارة أخرى فإن سؤالاً آخر قد يلزم عن هذا السؤال هل تتعارض الحياة الروحية أو التصوف الحقيقى مع حياة العلم ؟ .... الجواب على هذا السؤال من الأهمية بمكان ، ولذلك نؤثر أن نظفر باجابته من أستاذنا التفتازانى نفسه .

التصوف والعلم :

لما كان الكمال الخلقى ضربا لازما للتقدم ، شأنه شأن غيره من ضروب التقدم ، فإن التصوف عند التفتازانى لايضاد حياة العلم بمعناه الدقيق . وليس هذا بالامر الغريب ، إذ الإنسان مطالب حقيقة فى الإسلام بأن يأخذ بكل اسباب التقدم فى شئون الحياة الدنيا . ولئن كان التصوف ضرورة للكمال الخلقى و الروحى الذى هو جوهر الدين ، فإن العلم ايضاً مطلوب للإنسان طلباً للترقى فى مدارج المدنية إذ الإسلام على حد قول الإمام محمد عبده لن يقف عثرة فى سبيل المدنية (٦٠) .

وإذا كان العلم لاينفك عن العقل بوصفه دعامة من دعاماته ، وداعيا للكشف عن الروابط والأسباب بين الظواهر الكونية من حيث أن العلم بكل ضروبه نشاط عقلى خالص (٦١) ، فإن العقل فى الإسلام لاسبيل الى التقليل من شأنه بل الأولى الركون اليه والثقة به ، من هنا لايتردد التفتازانى فى القول بأن العقل دعامة

أساسية من دعامات الإسلام وان الإسلام بالتالى يتفق مع العلم روحاً ومنهجاً ، لأن العقل هو الذى يوجه الإنسان إلى خطوات المنهج العلمى من أجل الكشف عن أسرار الكون وما فيه من الكائنات (٦٢) .

ومعنى هذا فيما يقوله التفتازانى أن الحياة الروحية أو التصوف لاتلغى العقل و لاترفض منطقه فيما يتعلق بعالم الظواهر أو الحياة المادية . وهذا صحيح فى التصور الإسلامى ، إذ الإنسان عليه أن يمضى فى الأخذ بالأسباب الكونية لتحقيق مطالبه الدنيوية و العقل فى هذه الحالة أداته ، و العلم وسيلته للكشف عن كل الظواهر من أجل تسخيرها لمنافعة ومن هنا كان المسلمون محفزين اشد الحفز الى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان (٦٣) .

فالحياة المثلى إذن فى الإسلام لاتعارض فيها بين عالم المادة والروح أو بين العقل والروح . ومن هذه الزاوية تكمن فلسفة التصوف المشروع عند التفتازانى من خلال وعيه بمفهوم الإسلام وادراكه لحقيقة الدين . ولذلك نراه لايتردد فى القول ".... ومن الخطاء فى رأينا أن نعزل العلم عن التصوف او القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذى يمنع كما يقول من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ومتخلقاً بكل خلق رفيع ؟ ألا يكون هذا ضماناً لعدم انحراف العلم فى عصرنا عن مساره الطبيعى وهو نفع الإنسان الى إستخدامه فى شرور لا يعلم مداها إلا الله ...." (٦٤) .

وفى هذا دلالة قاطعة على أن الدين سيظل منبعاً للقيم العليا التى تعطى للعلم وللإنسان توجهاته فى الحياة ، وهو الأمر الذى نجده عند أشد المؤمنين بالنزعة العلمية فى حياتنا المعاصرة ، إذ قد اكد مفكرنا العظيم زكى نجيب محمود (ت١٩٩٣ م) هذه الحقيقة لما قال إن العلم ينبثق من الأرض وظواهرها ، بينما القيم هى الغيث الذى يجئ من السماء ووحيها (٦٥) . وهو مايدعمه رأى التفتازانى ايضا من حيث أن العلم عنده لايتعارض مع التصوف ومن ثم فالإيمان

لايضاد منطق العلم هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فالعلم كذلك لاينفك عنده عن القيم الأخلاقية ، وتلك بدورها لازمة من لوازم الدين .وهنا تبدو ألمعية التفتازانى ففى رأينا أن العلم أذا نظر اليه فى ذاته ، فهو نشاط عقلى يتعامل مع المادة وظواهرها بغية فهمها و الإفادة منها ، أما ما يحكم غايته ونهايته ــ العلم ــ فذلك يجئ من العقيدة و القيم التى يدين بها المشتغل بالعلم . ولعل هذا هو الذى قصده اينشتين حين قرر أن الدين هو الذى يرسم الغاية ، أما العلم فهو الذى يزودنا بالوسيلة ، تلك التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية (٦٦) .

وإذا كان التفتازانى على نحو مارأينا لايرى تعارضاً بين حياة التصوف وحياة العلم ، فلأن التصوف عنده هو تحقيق لرسالة الدين الذى لاانفصال فيه بين العقيدة والشريعة وبالتالى بين حياة الروح وحياة البدن ، ومن ثم فإن العلم لايتصادم مع الدين فعلا كما أكد التفتازانى ، إذ العلم بدون الدين كما يقول اينشتين أعرج عاجز من ناحية ومن ناحية اخرى فالدين بدون العلم أعمى يتخبط فى الظلام (٦٧) ، فالدين لايلغى العلم ، بل يدعمه ، ولاشك أن الدين يتضمن الإيمان بالله أو العلة المدبرة للكون ، وتلك تقع فيما وراء مجال العلم ودائراته وهذا صحيح فقد اباح الله للإنسان أن يشتغل بالبحث فى المكونات او العالم المادى ، ولكن أمره فى نفس الوقت ــ كما يقول التفتازانى ــ بعدم الوقوف عند المكونات ، وإنما عليه أن يتجاوزها الى ما ورائها من الأسرار ، ولعل هذا هو الذى قاله كما يقول التفتازانى ابن عطاء السكندرى لما قال "....... أباح لك أن تنظر مافى المكونات ، وما أذن لك ان تقف فى ذوات المكونات (٦٨) . وهو هنا يتذوق قوله تعالى ﴿ **وقل انظروا مافى السموات و الأرض** ﴾ (٦٩) . مثل هذه النظرة عند ابن عطاء السكندرى بوصفه صوفيا مسلما ، أو لنقل ينتمى الى دين سماوى هى التى تبرر ضرورة تكامل النظرة العلمية مع النظرة الروحية أو الصوفية فيما

يتعلق بالنظر الى العالم ، وهى ضرورة للـرد على المـاديين فـى هـذا العصـر وكـل عصر ، لأنهم لايعتدون إلا بالحس و لايؤمنون إلا بالعلم المادى (٧٠) .

فالدين إذ لا يتصادم مع العلم ، بل الأول يحث عليه ويجعله كمـالاً للإنسـان فـى جانبه المادى ، ، وأما جانبه الروحى فالدين هـو الـذى يتكفـل بـه بوصفـه أخلاقـاً سواء فى جانب العقيدة أو السلوك . وحينئذ يصبح التصوف الحقيقى الـذى يلائـم غاية الدين ، وسيلة لترقى الإنسان فى مدارج الكمال الخلقـى . ومـن ثـم فـالجمع بين الإثنين على صعيد واحدٍ هو الأمر الذى يتفق مع الإسلام ، ومن هذه الحيثية " فإن الإندماج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم هو فى رأى التفتازانى كما هو فى رأى برتراندراسل الفيلسوف الإنجليزى المعاصر قمة السمو ، وهو شئ يمكن تحققـه فى عالم الفكر (٧١). ولا نزاع فى أن مراد التفتازانى هو أن التصوف يتكفل بعـالم القيم ، والمثل العليا ، التى إذا أضيفـت إلى العلـم ، زادتـه بالتـالى قـوة ، وارتفعـت بنفوس أصحابه إلى أرقـى مـدارج الإنسـانية . ولعـل فيمـا قـال راسـل كمـا يقـرر التفتازانى ما يؤكد هذا إذ يقول راسل ... فإذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيه من المرائى على أنه يكتسي بنور سماوى ، فأنه يمكن القول بوجـود خير أسمى أعلى من ذلك الذى يتطلبه العقل ، وأن ذلك الخير الـذى يغمـر العـالم كله وهذا الحب الكلى لكـل مـا يوجـد ، ذو أهميـة قصـوى مـن حيـث السـلوك والسعادة فى الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها ... " (٧٢) .

ولا شك أن إيمان التفتازانى بالعلم ودوره فى تقدم المجتمـع يجعلـه مفكـراً واعيـاً بالدين ورسالته ، إذ الإسلام لا يعادى العقل ولا العلم منذ نشأته ولعل هذا هو مـا نبه إليه فليسـوفنا العظيـم ابـن رشـد (ت ٥٩٨ هـ) لـما دعانـا إلى طلـب العلـوم والمعارف أينما كانت ومن أى ملة جاءت (٧٣) . وهى دعوة نحن أحوج إليها مـن أى وقت مضى فقد فهمنا العلم فهماً خاطئـاً ، وكـان مـن نتيجـة ذلـك أن عالمنـا الإسلامى يتأخر إلى الوراء (٧٤) . وهو الأمر الذى نبه إليـه الإمـام العظيـم محمـد

عبده (ت ١٩٠٥م) لما قال بوعى منه بتعاليم الإسلام أن المسلمين محفزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان ، وتلقيه من أى شفة أو من أى لسان (٧٥) . ومن ثم فلا ضير إذن ولا خوف إذا ارتضينا العلم أيضاً وسيلة للتقدم فى شئون حياتنا المادية ، فهذا لا يتنافى مع تعاليم الإسلام نفسه ، ومن ثم فلا معنى لتلك الدعوة التى يروجها البعض في نبذه ـ العلم ـ بدعوى أن الحياة الروحية هى الأولى ، أما عمليات الكشف العلمى فمتروكة لأولئك الماديين الملاعين على حد قول مفكرنا الكبير زكى نجيب (٧٦) . ومعنى هذا أن الحياة الروحية لا تعنى ترك العلم ، أو بعبارة أصح فإن الأخذ بمنطق العلم كوسيلة للترقى فى مدارج الحياة الإنسانية لا يعنى نبذ الحياة الروحية ، بل الجمع بين الإثنين هما قمة الكمال الإنسانى ، وبذلك تصبح الحياة الإنسانية موافقة للتصور الإسلامى الصحيح .

وفى رأينا أن تقرير التفتازانى لهذه المسألة من الأهمية بمكان فى تحديد المفهوم الصحيح للتصوف بما يتفق مع الإسلام . فإذا ما بينا أن التصوف بهذا المفهوم الدقيق لايلغى العقل ، ولا يضاد العلم ، أمكننا على الفور أن نقطع بأن الحياة الروحية الصحيحة تقوم فى هذا التوازن الدقيق بين الحياتين الدنيوية والأخروية . وهذا التوازن أو الوسطية هى التى يناسبها التصوف المشروع الذى أبان عنه التفتازانى ، بل هو الذى ينفرد به الإسلام . ولعل هذه الحقيقة هى التى دفعت بطروشوفسكى إلى القول بأن العقيدة الإسلامية تحقق للمسلم الأخذ بالحياة الدنيا والأخرى ، بل أن عنايتها بالمجال الروحي لا يقل عن عنايتها بالمجالات المادية والعلمية بخلاف غيرها من الأديان (٧٧) .

التصوف والحياة :

وإذا كان ذلك ـ كذلك ـ فإن التصوف عند التفتازانى ليس دعوة لصرف الناس عن الأخذ بالعلوم المادية ، والتى هى وسيلة للأخذ بالتقدم فى شئون الحياة الدنيا ، ذلك لأن التصوف ليس انقطاعاً عن الحياة المادية والأخذ بأسبابها والوسائل المؤدية لها ، لأن هذا ليس من الإسلام فى شئ ، إذ الإسلام ـ كما يقول التفتازانى ـ دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخروى ، وهو لهذا السبب لا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وخيراتها (٧٨) .

وما دام الأمر كذلك فالعلم يظل مطلوباً للصوفى المحقق أو بعبارة أدق للمسلم الكامل الذى حقق روحانية الإسلام بغير إفراط ولا تفريط . ومن ثم فكل دعوة تصرف الناس عن الأخذ بالعلوم الحديثة ليست من الإسلام فى شئ مهما زعم أصحابها حياة التصوف ولهذا لاينبغى أيضاً أن نظن كما يقول التفتازانى أن الصوفية قوم سلبيون ، يصرفون الناس عن الكون المادى وعلومه إلى الأغراق فى العبادة والإنعزالية ، فهذا تصور غير صالح بالنسبة لصوفية الإسلام . ومن هذا فالصوفى الكامل أو المحقق الذى يعبر عن حقيقة التصوف الذى يوافق مشرب الإسلام عقيدة وشريعة ، هو عند التفتازانى الذى لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من سعى وكفاح ، حينئذ يصبح التصوف فلسفة إيجابية (٧٩) .

فالتصوف المشروع إذن عند التفتازانى هو الذى يوافق عقيدة الإسلام وشريعته ، والحياة الروحية فى الإسلام هى نفسها التصوف ، ما دام الإنسان الكامل فى إيمانه يؤمن بأن الحياة الدنيوية ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسيلة للحياة الأخروية وهو ما يحققه التصوف فى مفهوم التفتازانى فهو كما يقول يجعل هذه الحياة وسيلة لا غاية فيأخذ الإنسان كفايته منها ، ولكنه لا يخضع لعبودية المال والجاه ،

ولا يستعلى بهما على الآخرين ، وبهذا يتحرر من شهواته وأهوائه بإرادة حرة (٨٠) . وبهذا المفهوم الدقيق يصبح التصوف عند التفتازانى وسيلة فعالة فى ضبط الحياة الإنسانية وكمالها وإتزانها . ويصبح وسيلة فعالة فى ضبط الحياة أيضاً لكمال الفرد وصلاح المجتمع ومثل هذا التصوف يجنب الفرد شروراً كثيرة كالغرور بنفسه وعلمه وإمكانياته وهو بالتالى يصبح مطلباً لتحقيق التوازن بين مطالب المادة والروح خاصة إزاء الفلسفات المادية التى تسيطر على حضارتنا المعاصرة (٨١) ، فلا جدال كما يقول بعض فلاسفة الحضارة أن تقدمها المادى أكبر بكثير كم تقدمها الروحى (٨٢) .

وخلاصة القول أن مفهوم التصوف الحقيقى عند التفتازانى هو بعينه فلسفة الحياة الروحية كما ينشدها الإسلام . فهو تحقيق كامل للحياة الصحيحة كما يطلبها دين الإسلام ، أو لنقل هو العبادة الكاملة لله ظاهراً وباطناً من ناحية وهو الكمال فى الخلق مع الحق والخلق ظاهراً وباطناً من ناحية أخرى ، وتصور مثل هذا بدهى ألا يقطع الإنسان عن الأخذ بكماله فى الحياة الدنيا ، بل هو وسيلته لنيل الحياة الأخرى ، وهذا هو الذى حاول أن يحققه التفتازانى فى حياته ، بل هو الأمر الذى يحرص على أن يوضحه فى كل ما يكتب (٨٣) . وفى الإبانة عن المنهج الذى اختصه لنفسه فصل الخطاب فى بعض مما جاء فى هذا المفهوم . ولذلك يقتضى المقام أن ننتقل لبيان هذا المنهج بوصفه النقطة الثانية من بحثنا .

ثانياً : منهج التفتازانى فى دراسة الصوفية :

لا نزاع فى أن العلم ليس مجموعة من النظريات أو طائفة من القوانين ، ولا هو مجرد حشد بمجموعة من الأفكار كائناً ما كان شأن هذا العلم . وإنما العلم فى صميمه منهج يلتزم به الباحث بوصفه مجموعة من القواعد تحدد له طريقة الدراسة فى موضوع من الموضوعات أو مشكلة من المشكلات . وتضمن له فى الآن نفسه

سلامة النتائج متى التزم بها ، ــ ولا شك أن النظر إلى العلم بوصفه منهجاً يجعلنا نقول دونما تردد أن تقدم البحث العلمى يدور مع المنهج العلمى وجوداً وعدماً . وبدهى أن طرافة النتائج وجدتها وسلامتها مرهونة بسلامة المنهج .

فإذا ولينا وجهنا شطر أستاذنا التفتازانى لنتقصى ملامح المنهج العلمى وقواعده التى التزم بها من خلال دراساته وأبحاثه المتنوعة ، وجدنا عناية ملحوظة بالإبانة عن حقيقة المنهج الذى اختطه لنفسه فى كل دراسة من دراساته هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ــ وهى الأهم ــ وجدناه ملتزماً بكل القواعد المنهجية التى يمليها عليه منطق البحث العلمى فى كل ما يصدره من أحكام وفى كل ما ينتهى إليه من نتائج ، ذلك لأن العلم فى نظره ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هذه المعلومات (٨٤) .

وقد لايكون فى القول مبالغة إذا قلنا أن المنهجية العلمية تبدو جلية عند التفتازانى فى دراساته المبكرة ثم تمضى معه فى كل تطوره العلمى والفكرى لتتجلى بكل قسماتها فى كل دراساته فى الفلسفة الإسلامية بعامة . وفى التصوف الذى اختاره ليكون مجال تخصصه الدقيق على وجه التحديد ، وقد يكون من المفيد ما دمنا بصدد استخلاص معالم المنهج فى الدراسات الصوفية عند التفتازانى ، أن نشير إلى بداية ثم نمضى لنتبين تطبيقاتها فى العديد من الدراسات الصوفية وهى قصدنا الأساسى فى هذا البحث .

ولعل أول ما يطالعنا أن التفتازانى حفى منذ البداية بالمنهج المقارن ، ويتضح هذا فى دراسته عن ابن عطاء الله السكندرى الصوفى المصرى ، وهو واحد من أبرز صوفية المدرسة الشاذلية ففى الإشارة إلى هذا المنهج المقارن يقول " ... وقد درسنا مظاهر التصوف عند ابن عطاء الله نظرياً كان أو عملياً دراسة مقارنة كلما دعا الأمر إلى ذلك " (٨٥) . ومن ثم لم يجد غضاضة فى أن يقارن بين ابن عطاء الله ومذاهب بعض الصوفية المسيحيين من ناحية ، ومذاهب غيره من الصوفية

المسلمين بل وبعض مفكرى الإسلام من ناحية أخرى وقد فعل ذلك ليتبين الفارق بين مذهبه واصطلاحاته ومذاهب غيره واصطلاحاتهم وليتسنى له بطبيعة الحال الإبانة عن مذهب ابن عطاء الله السكندرى وأصالته فى ضوء مذاهب غيره من صوفية الإسلام .

وتتجلى قناعة التفتازانى بهذا المنهج المقارن فى دراسته الثانية عن ابن سبعين الفيلسوف الصوفى ، فقد عنى كما يقول بدراسة مذهبه دراسة مقارنة كلما دعا الأمر إلى ذلك ، وقد فعل ذلك أيضاً ليتبين أوجه الشبه والخلاف بين مذهبه ومذاهب غيره من مفكرى الإسلام من ناحية والصوفية من ناحية أخرى . بل أن هذا المنهج المقارن لم يمنعه أيضاً من مقارنته ببعض المذاهب الفلسفية الحديثة (٨٦) . وهذا المنهج المقارن عند التفتازانى فى دراساته الصوفية هو دأبه وديدنه فى أغلب دراساته ، ففى دراسته لعلم الكلام ، كان حريصاً كما يقول فى دراسته فى تتبعه لتلك المشكلات أن يرتد بها إلى أصولها من الكتاب والسنة ، ثم يمضى فى تتبع أدوارها ومراحلها المختلفة ثم المقارنة بين آراء تلك الفرق المختلفة .. " (٨٧) . ولا نرى حاجة للإبانة عن تلك النقطة فقد قصدنا الكلام فى منهجه فى دراسة التصوف .

ولم يكن المنهج المقارن عند التفتازانى قائماً على مقارنات سطحية أو سريعة يعقدها بين ابن عطاء الله السكندرى أو ابن سبعين وبين غيرهما من الصوفية أو الفلاسفة لمجرد مشابهات فى العبارة أو الصياغة ، وإنما هى مقارنات تستند إلى التحليل الدقيق للمصادر الأصلية واستقراء طويل لهذه المصادر صوفية كانت أو فلسفية ليتسنى له بعد ذلك أن يطمئن إلى سلامة نتائجه ، وهو الأمر الغالب عليه فى أغلب دراساته الصوفية ويكشف التفتازانى عن هذه الإشارة المنهجية ـــ فى دراساته فيقول وهو بصدد دراسته لابن سبعين " ... وقد حاولنا فى دراستنا لمذهب ابن سبعين أن نجلى مصادره المختلفة ، وأن نقارن بينه وبين مذاهب من

سبقه من مفكرى الإسلام ، ولم نعتمد فى ذلك على التخمين أو الافتراض ، بل كان رائدنا وقبل كل شئ أن نعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد الجديرة بالثقة ... " (٨٨) .

ولئن بدت النصوص كثيرة فى ثنايا دراسات التفتازانى ، فمرد ذلك لأنها عنده تقوم مقام التجربة أو هى الشواهد أو البينات التى يدلل بها على نتائجه . لكنه ـ وكما سيتضح فيما بعد ـ لايذكرها إلا بعد الفهم واستخلاص ما يعينه على الوصول إلى نتائجه . ولعل إشارته إلى هذا الأمر هى التى دعته فى دراسته لابن عطاء الله السكندرى إلى أن يقول " ... وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال التصوف إذا أردنا أن يكون علمياً ، ينبغى أن يقوم على استقراء طويل للمصادر وايراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر ، تدليلاً على النتائج المستخلصة منها ، إذ النص فى البحث الأدبى يحل محل التجربة فى البحث العلمى أو هكذا ينبغى أن يكون على حد قوله ... " (٨٩) .

وهو يعود عند دراسته لابن سبعين ليؤكد أن هذا هو مايجب أن يكون عليه البحث العلمى فى مجال الفلسفة الإسلامية و التصوف (٩٠) .

وكثرة النصوص فى البحث العلمى عند التفتازانى هى ضرورة يستلزمها البحث العلمى وقواعده ، بل ان ايرادها -النصوص - بألفاظها كاملة هو الذى يضفى على البحث العلمى صفة الموضوعية ، والتى تلزم الباحث أن ينحى ذاته عن الظاهرة أوالمشكلة التى يدرسها، وإلا يسقط عليها من أرائه الذاتية أو أهوائه الشخصية ، ولأجل هذا كانت الموضوعية العلمية قاعدة من القواعد اللازمة لكل بحث علمى مهما كان نوعه ،وهو الامر الذى حرص عليه التفتازانى فقد ترك لابن سبعين ان يعبر عن مذهبه بأسلوبه واصطلاحاته وان يعرضه كما هو فى الواقع من خلال نصوصه ، ليكون له بالتالى حق التعبير عن آرائه ومهما اختلف

الناس أو الباحثون فيما بعد حوله فلكل واحد كما يقول التفتازانى الحرية فيما يحكم به عليه وعلى مذهبه حسب فهمه (٩١) هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن كثرة النصوص أحيانا قد تكون ضرورة لتدعيم وجهة نظر الباحث ، فيكون إيرادها كاملة هو بمثابة الشواهد المؤيدة لوجهة نظره (٩٢) ، وكأنها بالتالى أشبه ما تكون بالبينات التى تثبت الفروض العلمية ، وفى تلك الحالة تكون سلامة التفسير ، ومن ثم سلامة النتائج فى البحوث العلمية مرهونة بتلك الشواهد أو البينات التى تؤيد صدقها وهو ما حاوله التفتازانى فى تدعيم نتائجه .

وثمة ملمح لا يمكن إسقاطه من الحسبان بصدد منهج التفتازانى فى كتاباته الصوفية بالذات ، ونعنى بهذا دراسته للتصوف فى ضوء بعض النظريات النفسية ، ولعل الذى وجهه صوب هذه الناحية طبيعة التصوف ذاته وتعدد مناحى دراسته فى كثير من الدراسات الانسانية بصفة خاصة ، إذ يرتبط التصوف ارتباطا وثيقا بعلوم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والادب والاجتماع والفلسفة (٩٣) ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى - وهى الأهم - فمهما تعددت تعريفاته ،إلا ان الناحية السيكولوجية تظل كامنة فيه بوصفه سلسلة متصلة من الحالات الوجدانية الخاصة (٩٤) ، ولسوف يظهر فى ثنايا هذا البحث كيف أن هذا الملمح المنهجى عند التفتازانى كان جانبا من جوانب الثراء فى بحوثه عن التصوف إذ قد تمكن من خلال فهمه بحكم دراسته لعلم النفس جنبا إلى جنب الدراسة الفلسفية من أن يثرى بحوثه بهذه الجوانب السيكولوجية بشكل لا يمكن لاحد أن ينكره ، وتبدو هذه الناحية واضحة عند التفتازانى فى أغلب بحوثه إذ لم يغفل عن دراسة ابن عطاء الله السكندرى ولا ابن سبعين أيضا فى ضوء علم النفس الحديث ،بل هو يلتزم بها فى كل دراساتة الصوفية (٩٥) ، ولكن هذه الناحيه ينبغى أن تفهم فى ضوء ما يقرره التفتازانى نفسه ،فهو على وعى تماما بالفارق بين علم النفس بوصفه علما انسانيا ينحو ناحية الموضوعية العلمية بكل

صرامتها ، وبين التصوف كخبرات دينية بطبيعة الحال وسندلل على هذا فى موضعه من هذا البحث .

والأمر اللافت للنظر فى دراسات التفتازانى الصوفية ظهور شخصيته المستقلة ، وهى صفة لازمة لمن يدرسون قضايا الفكر أو الفلسفة وتتجلى هذه الذاتية فى أنه لايقف من المذاهب الصوفية أو الأفكار التى يدرسها موقف التفرج ، بل هو ينقدها كلما استدعى الأمر أن يوجه إليها سهام النقد ولذلك لم يتردد فى أن ينقد ابن عطا الله السكندرى ، ولا ابن سبعين ، أو غيرهما من الشخصيات التى تناولها فى كل دراساته بل لم يتحرج فى أحيان كثيرة من النقد اللازم إذا ما تعارضت هذه المذاهب مع الأصول الإسلامية . وهو أمر طبيعى مادام حريصاً على تأصيل التصوف بوصفه فلسفة روحية لاينفك عنها دين الإسلام شأنه شأن غيره من الديانات السماوية وإن جاءت قسمات التصوف الإسلامى ولابد من أن تجئ موافقة لعقيدة الإسلام وشريعته (٩٦) . يكفى ما تقدم للكلام عن ملامح المنهج وقواعده فى كتابات التفتازانى ولننتقل لبيان كيف تجلت هذه الملامح فى دراساته . أو بعبارة أخرى كيف التزم بها أستاذنا وطبقها فى كل أبحاثه الصوفية ، بحيث خلف هذا الرصيد الثرى من نتائج أبحاثه الصوفية كانت وستظل موضع أنظار الباحثين فى مجال التصوف الإسلامى .

المنهج المقارن :

يسود المنهج المقارن أغلب دراسات التفتازانى الصوفية ، لذلك تكثر المقارنات عنده بشكل واضح . ولكنها مقارنات جادة لأنها تستند إلى تحليل دقيق للنصوص ، وتعول هذه على الشواهد المؤيدة سواء عند الشخصية الصوفية التى هى موضوع دراسته والشخصيات الأخرى التى تناولت تلك الفكرة . وسواء

أكانت هى الأخرى صوفية أو لم تكن . ويتجلى هذا بوضوح فـى سـلامة النتـائج التى يستخلصها التفتازانى فى دراسته الصوفية . واستقراء أغلبها يكشف لنـا عـن جمعيته بين هذا المنزع التحليلي والمقارن فى آن واحد . ويمكـن أن نقـدم الشـواهد على هذا من خلال دراساته التى قدمها في مجال التصوف بوصفه موضوع بحثنا .

فمن قبيل تلك المقارنات ، تحليله للرياضـات التـى يصطنعهـا الصوفيـة المسـلمون كالجوع والعزلة والخلوة والسهر والصمت والذكر ، وكلها رياضات روحية يراد بها إعدا الباطن وتهيئته لتلقى أنوار المعرفة عن اللـه وهـذه الرياضـات ليسـت أمراً قاصراً عليهم ، بـل نجدهـا عنـد الصوفيـة المسـيحين فـى العصـور الوسـطى الذيـن يسلكون طريقاً خاصة يعرف عندهم بطريق التطهر .. Purifaction . والملاحـظ أن الوسائل التى يصطنعوها لتحقيق هذا التطهر ترمى عندهـم إلى الإتصـال باللـه ، والذى يوصلهم إلى حالة الاشراق .... Illumintion ولعل من أشهر هؤلاء الذيـن سلكوا تلـك الرياضـات القدسية كـاترين دى جنـو (١٤٤٧ ـــ ١١٥٠م) فقـد كابدت الصوم والعزلة وإماتة الحس ، وهذا بالتالى قريب مما اصطنعه ابن عطا اللـه السكندرى (ت ٧٠٩هـ) (٩٧) . ثم أن الصمت وهو رياضة كمـا يقـول تسـتند إلى أصل إسلامى عند الصوفية ، ومنهم ابـن سبعين (ت ٦٦٩هـ) وابـن عربـى (ت ٦٣٨هـ) وغيرهما ، ويصطنعها أيضاً بعض الصوفيـة المسـيحين مثـل القديـس يوحنا الصليبى (ت١٥٩١م) فقـد كـان يصطنـع رياضـة العزلـة جنباً إلى جنـب رياضة الصمت (٩٨) .

ويسوق التفتازانى مثالاً آخـر للمشـابهة بـين الرياضـات الروحيـة عنـد الصوفيـة المسلمين والصوفية المسيحين ، فيذكر أن هناك وجـه شبه بـين الصوفـى المسـيحى الأسبانى جـان دى لاكـرو (ت ١٥٤٢ ـــ ١٥٩١م) وبـين ابـن عطـا اللـه السكندرى فيمـا يتعلـق بالعزلـة والخلـوة . فقـد كـان دى لاكـرو يـرى ضـرورة الدخول فى خلاء كلى عن جميع الخلق ليحول بـين نفسـه بـين العـالم الخـارجى ،

وهو في سبيل تحقيق تلك الغاية كان يصطنع نفس الوسائل التي اصطنعها ابن عطا الله من قبله كالعزلة في مكان والصمت وترديد الذكر أو الصلاة ، بالإضافة إلى محو كل صور الذكريات عن العالم الخارجي والإبقاء فقط على الذكريات الدينية (٩٩) .

ويعقد التفتازاني مقارنات تفصيلية بين مذهب ابن سبعين في المحقق أو المقرب ومذهب ابن عربي في الإنسان الكامل وعند تلميذه وشارحه عبد الكريم الجيلي (ت ٨٣٢هـ) فيذكر أن الله لما شاء أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله ولتتم معرفته بالغير ، كان الإنسان الكامل هو عين جلاء مرآة هذا العالم ، وهذا يشبه ما قاله ابن سبيعين في كلامه عن المحقق (١٠٠) . والحق أن الإنسان الكامل عند ابن عربي قد حاز هذه المرتبة الكاملة الباطنة (١٠١) . ولكن هذه المرتبة الكاملة الوجودية لاتجعل له أن تكون صفاته عين صفات الله ، فهي في الإنسان بالتقييد وفي الحق تعالى بالإطلاق . وهنا تكمن دقة المقارنة عند التفتازاني ، فهو لايتسرع ليجعل فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي ، هي ذات فكرة المحقق عند ابن سبعين ، بل يقول أن ما قاله ابن سبعين عن المحقق قريب مما قاله الأول ، إذ المحقق عند ابن سبعين هو عين الخير وكل الكون ومالك كل لون على حد قوله (١٠٢) .

وكلام التفتازاني صحيح ، فالتقارب بين فكرة الإنسان الكامل والمحقق موجود بلا معدوم ، لكن موجود بنسبة ومعدوم بنسبة أخرى ، لأن الدلالة الوجودية لفكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي أول من فصلها تفصيلاً وفرع عنها عدداً من النتائج تلقفها من بعده تلاميذه وشراحه كصدر الدين القونوي (ت٦٧٢هـ) والنابلسي (ت ١١٤٣هـ) والأمير عبد القادر الجزائري من المتأخرين (ت ١٨٨٣م) يجعلها مغايرة لفكرة المحقق عند ابن سبعين ، إذ الإنسان الكامل هو الذي يحقق وحدة الوجود ، وهو الذي يحقق وحدة الأديان ، وكل

ذلك بحكم دلالته الوجودية والمعرفية (١٠٣) . ومن ثم يتعين أن تكون آصالة ابن عربى موجودة غير منقوصة ويتعين فى الآن نفسه أن تكون لابن سبعين آصالة غير منكرة ، وإن كان الأخير لايقيم وزناً لابن عربى ولا غيره لاعتداده بنفسه (١٠٤) . ولسوف يظهر فيما بعد هذا الأثر فى موضع آخر من هذا البحث .

وبصدد ابن سبعين أيضاً ، يعقد التفتازانى مقارنة بين النفس فى فلسفته الصوفية وبين ما قاله الفارابى (ت ٣٢٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) وإخوان الصفا فى كلامهم عن النفس وقواها . بل يرتد إلى أرسطو (ت ٣٢٢ ق . م) فى مصادرة الأولى تماماً كما رجع إلى هؤلاء الفلاسفة الإسلامين فى مصادرهم ، ومع أن هناك تشابهاً بين كلام ابن سبعين وكلام هؤلاء الفلاسفة ، إلا أن أصالته قائمة كما يقول التفتازانى فى كلامه عن النفس والعقل ، وبما وجهه لهؤلاء الفلاسفة من انتقادات وما قاله أيضاً من آراء تختلف عن آرائهم كل الاختلاف (١٠٥) . فالمقارنات التى يلجأ إليها التفتازانى ليست مجرد مقارنات لاطائل من ورائها ، بل هى مقارنات توصل الفكرة بعد سبق تحليلها فى نسق فلسفى لدى صاحبها ، ثم تزداد تلك الآصالة من خلال هذا المنهج المقارن ، بما يكشف عن جديد طرأ عند قائليها من ناحية أخرى ، وفضلاً عن هذا كله ، فكل المقارنات لاتتم إلا بعد استقراء طويل للنصوص وتحليلها ، والانتهاء إلى وضع نسقى كلى لأفكار تلك الشخصية يضع أفكارها ونظرياتها فى موضعها الصحيح مقارنة بمن سبقوها أو تلوها أيضاً ، دونما تهويل أو تهوين .

والدليل على هذا تلك المقارنة التى يعقدها التفتازانى بين سعادة النفس عند ابن سبعين والسعادة عند الفارابى بوصفه فليسوفاً . فقول الأول يشبه عنده إلى حد كبير ما قاله الفارابى فى هذا الصدد من قبله ، من حيث أن سعادة النفس الإنسانية عنده هى أن تصير بريئة عن الأجسام ومن جملة الجواهر المفارقة ، وهو يدلل على رأيه بما قاله الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة (١٠٦) .

ولا يقتصر التفتازانى فى مقارناته على الصوفية المسلمين بعضهم البعض أو بينهم وبين فلاسفة الإسلام ، بل يمتد إلى الفلاسفة الأوربيين المحدثين . ففى تحليله لحقيقة الوجود عند ابن عطا الله السكندرى (ت ٧٠٩هـ) وتأكيده على أن الله تعالى كما هو الخالق للعالم خلقاً وإبداعاً ، فهو كذلك دائم الحفظ بالخلق المستمر لكل هذا العالم بكل أنواعه وأجناسه ، يشبه ما نجده كما يقول عند ديكارت (ت١٦٥٠م) ومالبرانش (ت ١٧١٥م) فى نظريتهما المعروفة بنظرية الخلق المستمر (١٠٧) . فقد ذهب ديكارت إلى أن الله تحفظ على وجوده ، وأن العقل الذى أوجد الله بواسطته العالم ، هو نفسه الفعل الذى بواسطته يحفظ الله به على العالم الوجود . وهو يقدم الدليل من خلال رجوعه إلى المصادر الأصلية عند ديكارت ، وكذلك فيما يتعلق بذات الفكرة عند مالبرانش فهو يقول بما هو عند ديكارت وما هو عند ابن عطا الله السكندرى ، من أنه إذا كان العالم موجوداً فذلك لأن الله مستمر فى إرادة الوجود له ، وأن حفظ المخلوقات هو من جانب الله ليس سوى خلقها المستمر (١٠٨) . ولعل هذا يبدو متوفقاً مع الحدس الأصلى الذى صدر عنه مذهبه ، لأن فلسفته كلها تتلخص فى أنه ما من شئ إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله (١٠٩) .

استقـــراء المصادر الأصلية وتحليلها :

قلنا إن المقارنات عند التفتازانى مقارنات مقصودة لأنها تتم فى إطار هدف محدد هو إبراز نسق موحد لأفكار أو مذهب الصوفى الذى يدرسه . ولكى يتحقق هذا الهدف جملة وتفصيلاً ، فدعامة هذا كله مرهونة باستقراء لنصوصه ومصادره الأصلية ، ثم التأنى فى تحليلها واستخلاص تلك النتائج وتركيبها فى هدى من تلك المقارنات .

ولا نزاع أنه كلما عول الباحث على المصادر الأصلية ، كلما جاءت نتائجه تعبيراً صحيحاً عن آراء الشخصية التى يدرسها ، فإذا ما أضاف إلى عنايته لتلك المصادر أمانة في العرض ، ونزاهة فى الحكم جاءت النتائج دقيقة إلى حد كبير .

ولا بأس من أن نذكر ولنأخذ مثالا واحد لندلل به على الدقة في تحليل المصادر وحسن الانتفاع بها في استخلاص النتائج عند التفتازاني . من دراسته لابن سبعين ففي تحديده لسنة ميلاد ابن سبعين وسنة وفاته ، ففي هذه الناحية ما يكشف عن دقته و صبره وجلده في استقراء المصادر ليصل إلى تحديد دقيق فيما يتعلق بسنة ميلاد هذه الشخصية وسنة وفاتها فضلا عما أثير حول وفاتها .

يذكر التفتازاني أن المترجمين قد اختلفوا في تحديد سنة مولده فذهب ابن شاكر أن وفاته كانت في عشرين من شهر شوال سنة ٦٦٨هـ ، وكان له من العمر حينئذ خمس وخمسون سنة، ومن ثم يستفاد من أن ابن سيعين ولد سنة ٦١٣هـ ، وقد أخذ بهذا التاريخ من الباحثين المحدثين كل من ماكدونالد ولاتور وهرناتدس وكاباتلاس . ويذكي المقري عن ابن حبيب أن ابن سبعين قد توفى في مكة عام ٦٦٩هـ ، عن نحو خمسين سنة ومن هذه الرواية يستنتج التفتازاني أنه ولد حوالي عام ٦١٩هـ . ولكن الشعراني فيما يقول في طبقاته يذكر أن ابن سبعين توفى عام ٦٦٧هـ ، عن خمس وخمسين سنة ، ومن ثم يمكن أن نستنتج من هذا أن مولد واقع كي سنة ٦١٢هـ (١١٠) .

بيد أن التفتازاني لا يقنع بهذا ويواصل تقصي المصادر لمزيد من التيقن ، ومن ثم يذكر لنا أن طائفة من المترجمين قد نصوا على أن تاريخ مولد ابن سبعين واقع في سنة ٦١٤هـ ـ (١٢١٧ ـ ١٢١٨م) على نحو ما ذكر الذهبي وابن كثير ، والفاس ، وابن شاكر والمقري ، واليونيني البعلبكي . وقد أخذ هذا التاريخ من الباحثين المحدثين المستشرق الإيطالي امرى ، والمستشرق الاسباني بالنثيا ومن ثم

نجده يرجح هذا التاريخ فيقول : " ونحن نأخذ بما أتفق عليه غالبية المترجمين من أن مولده كان واقعا في سنة ٦١٤هـ ، لأن هذا التاريخ في رأينا أرجح من التواريخ الأخرى التي تؤخذ بمحض الاستنتاج من أقوال بعض المترجمين لابن سبعين (١١١) .

وأما تاريخ وفاته فيذكر الشعراني أنها كانت سنة ٦٦٧هـ ، وكذلك يذكر ماكدونالد أما ابن شاكر فقد ذهب إلى أن وفاة ابن سبعين كانت في ٢٨ شوال سنة ٦٦٨هـ وهى نفس السنة التي اتفق عليها كل من شتاينشنيدر ولا تور ، وهرناندس ، بينما جعل غالبية المترجمين لابن سبعين تاريخ زفاته سنة ٦٦٩هـ ، ومن هؤلاء ابن الخطيب ، والمقري ، وابن حبيب ، وابن كثير ، وابن تغري بردي ، والمقريزي والغبريني ، والذهبي والزركشي ، وابن العماد الألوسي ، والميورقي ، واليونانيني البعلبكي وكذلك قال بنفس التاريخ من الباحثين المحدثين ماسينون وامري ودس سلان وبروكمان . وواضح أن التفتازاني قد رجع إلى العديد من المصادر ليقطع في مسألة وفاة ابن سبعين تماما كما فعل في نفس مسألة سنة ميلاده . ولكن الأهم من هذا كيف يقوم بتحليل المصادر وكيف ينتهي إلى النتيجة التي تدعمها هذه المصادر فأما التاريخ الأول الذي ذكره الشعراني لوفاة ابن سبعين وهو سنة ٦٦٧هـ ، فبعيد الاحتمال ، لأن الملك الظاهر بيبرس حين توجه إلى مكة في ذي الحجة من نفس العام كان ابن سبعين لا يزال على قيد الحياة ، ولما كان غالبية المترجمين لابن سبعين قد حددوا سنة ٦٦٩هـ لوفاته ، فإن هذا التاريخ قد يكون أقرب التواريخ إلى الصحة (١١٢) .

وتتجلى هذه الميزة عند التفتازاني أيضا في تناوله للمصادر الأصلية وتحليلها ليكشف عن حقيقة ما أثير حول موت ابن سبعين ، نعني ما إذا كانت وفاته طبيعية أو ليست كذلك . فقد ذكر بعش المؤرخين ومنهم الذهبي وكذلك ابن شاكر رواية غير مؤكدة ـ على ما يقول التفتازاني ـ مؤداها ان ابن سبعين مات منتحرا بمكة بأن قطع شرايين يداه حتى تصفى دمه ، وقد كانت نتيجة هذه الرواية

أن خصومه علقوا عليها بأنها إذا صحت فهى دالة على كفره ، لكن الذهبي فيما يقول التفتازاني وهو مصدر الرواية يقول والله أعلم بصحة ذلك ثم أنه يتردد في الحكم عليه و على غيره من متفلسفة الصوفية من هذه الجهة ويرى أن أمرهم مشكل وحسابهم على الله (١١٣) .

وليس ببعيد أن يكون خصوم ابن سبعين قد دسوا عليه هذه الرواية بعد وفاته فقد تناقلها بعض المترجمين دون أن يستطيعوا القطع بصحتها (١١٤) . أما ما يذكره بعض المترجمين من أن ابن سبعين قتل نفسه رغبة في الاتحاد بالله فهو أيضا لا يتفق مع ما نعلمه عن صوفية الاتحاد ، إذ قد تحققوا به في حياتهم دون الحاجة إلى قتل أنفسهم ، وهو الأمر الذي وقع فيه ماسينون .

وثمة رواية أخرى بصدد وفاة ابن سبغين مؤداها أن الملك المظفر ملك اليمن دس السم لابن سبعين (بتحريض بعض الأشخاص) لما بلغه من فعاله ، وهذه الرواية كما يقول التفتازاني هى في رأيه أقرب مأخذاً وأكثر احتمالا من رواية انتحاره لما فعله من أن ابن سبعين كان يشكو من وزير ملك اليمن هذا لأنه كان حشويا ، وكان يتحدث عن كراهية هذا الوزير له ، وليس ببعيد أن يكون هذا الوزير قد أثر على ملك اليمن وأحنقه على ابن سبعين ، فدبرا له معا من يدس له السم للتخلص منه . ومما يفضي ما يرجحه التفتازاني أن الناس قد ذكر رواية موته مسموما . لكن الملاحظ أن غالبية المترجمين لابن سبعين لم يذكروا ما يفيد أن وفاته كانت غير طبيعية ، وهذا يجعلنا ـ كما يقول التفتازاني ـ أميل إلى القول بأن ابن سبعين مات موتا طبيعيا (١١٥) . وإذا فلم يكن موت ابن سبعين كما ذكر الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بسبب انتحاره ، فهو وإن كان يستند إلى رواية مما ذكره التفتازاني ، إلا أنه قد اختارها ليجعل لموته دلالة وجودية لتلائم مشربة فهذه الشخصية الغريبة الشائقة بآقوالها وأفعالها كما يقول وبخاصة فعلها النهائي الحاسم

الذي قضت به على حياتها فكـان فعله وجودية من الطراز الأول ، ... ونعني بذلك انتحاره بقطع شرايينه (١١٦) .

وما دمنا بصدد دقة التفتـازاني في تحليـل المصادر التـي يستند إليهـا في دراسـاته واستخلاص النتيجة بعد طول استقراء وتحليـل مـا تحـت يديـه ، منهـا ، فلابـد أن نذكر مثالا آخـر يدعـم هـذه الناحيـة . ونحـن نلتقـي بـه في دراسته عـن الطريقـة الاكبرية التي تنسب للصوفي المتفلسف محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) ، إذ قـد لفت نظره فيما يقول فيما يتعلق بأسـانيد الطريقـة الاكبريـة علـى مـاذكر ديبونـت واكزافييه كوبولانـي نقـلا عـن لشـاتليه أنهـا تنـدرج في عـداد الطوائـف القادريـة المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ) . وذكر لشاتليه أنها تأسسـت في هندوستان منذ القرن السادس الهجري بواسطة الشيخ الأكـبر محيـي الديـن ابـن عربي الحاتمي ، ثم انتشرت بين مسلمي الهند (١١٧) .

لكن التحليل الدقيق الذي قام به التفتازاني للمصادر التي يدرسها جعلـه لا يقبـل مثل هذا التحليل فيما يتعلق باسناد هذه الطريقة . وهو يدلل على هذا بشكه في أن تكون الطريقة الأكبرية قد عرفت في الهند في القرن السـادس الهجـري ، لأن ابـن عربي لم يرحل إلى المشـرق إلا في أواخر هذا القرن وعلـى وجـه التحـــديد في سنة ٥٩٨هـ ، كما ذكـر هـذا في فتوحاتـه المكيـة . وإذا فقـد يكـون الأرجـح أن يكون بعض اتباعه هم الذين نشروا طريقته في الهند في القرن السابع الهجري . أما ما يذكره لشاتليه من أن الطريقة الأكبرية في الهند قد عرفت علـى أنهـا فـرع مـن فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مفتقر إلى شـواهد موثـوق بهـا ، ذلـك لأن ابـن عربي نفسه لـم يذكر انتماءه إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني ، صحيح أنـه في بعـض كتبه كالفتوحات يظهر اجلاله واكباره له . ولكنه لـم يذكره كأستاذ لـه ، عـلاوة على هذا أن ابن عربي ولد سنة ٥٦٠هـ على نحو ما ذكر في ترجمته في الفتوحـات

المكية ، وعبد القادر الجيلاني توفى سنة ٥٦١هـ فلا يعقل أخذه عن الجيلاني (١١٨) . فإن قال القائل ان ابن عربي قد أخذ طريقته عن الجيلاني بالواسطة على نحو ما يذكر محمد رجب في كتابه البرهان الازهر ، لأن، الأخير في كتابه لم يبين لنا تلك الواسطة التي آخذ بها ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني (١١٩) .

ثم يقرر التفتازاني رأيه النهائي فيذكر أنه حاول تتبع المسألة من خلال كتب ابن عربي نفسه ، فلما فعل ذلك ظهر له أن ابن عربي إبان اقامته في العراق عرف شيئاً عن احوال الشيخ عبد القادر الجيلاني ، وادرك ذوقا مكانة أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن شبل ، ولكنه لم يلتق بهذا الأخير . ويصف ابن عربي عبد القادر بأنه كان عدلا قطب وقته ، وان تلميذه ـ الشيخ أبو السعود قد اعطى مقام الصدق ومن ثم فكلام ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني وتلميذه ابى السعود بن شبل على النحو الذي سبق لا يفيد أخذ ابن عربي الطريقة القادرية بالواسطة على نحو ما ذكر محمد رجب حلمي . ولهذا يميل التفتازاني بعد كل هذه الشواهد من المصادر الأصلية وبعد تحليلها تحليلا نقديا وهو ما يمكن تسميته بالنقد الباطني السلبي في المنهج التاريخي إلى استبعاد القول بأن الطريقة الأكبرية فرع من فروع الطريقة القادرية خصوصا وأن أحمد بن سليمان النقشبندي وهو أكثر اتباع هذه الطريقة من المتأخرين عناية بأسانيدها يقول ما نصه : " وأعلم أن الشيخ قدس الله سره صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق كيفية الطرق .

ونستطيع كذلك أن نورد شاهداً أيضا على دقة التفتازاني في تناوله للمصادر الأصلية وتحليلها ومقارنتها وحسن الانتفاع بها في الوصول إلى النتائج التي تخدم بحثه بما نجده في دراسته عن ابن عباد الرندي (ت٧٩٢هـ) فقد ذكر المقري في نفح الطيب أن الرندي كان يلبس في داره المرقعة ، فإذا خرج سترها بثوب أخضر أو

أبيض . ومن ثم استنتج بلاسيوس بأن الرندي كان زاهداً يرتدي مـا يرتديه زهـاد المسلمين وهو المرقعة ، وبنى عليها كذلك اتصاف الرندي بفضيلة التواضع (١٢٠).

ولقد كان من الممكن أن تمر هذه الرواية دون أن يتثبـت مـن صحتهـا التفتـازاني بالنسبة للرندي موضوع دراسته ، خاصة وأن ليس المرقعة عند الصوفية مـن لـوازم ارتباط المريد بشـيخه ، وان لـم تكـن مـن لـوازم المذهـب بـإطلاق عنـد بعـض المشايخ (١٢١). لكن التفتازاني جريا على دقته في استقراء المصادر وتحليلها والتـأني في اصدار الاحكام ، وجد ان ثمة روايات أخرى تدحضها . ذلك لأن هناك رواية أخرى عن الرندي أنه كان يلبـس فـاخر الثيـاب ، وهـي التـي يقررهـا الشـيخ زروق (ت٨٩٩هـ) مؤداها بقوله وكان الرنـدي يلبـس الثيـاب الرفيعـة ويسـتعمل الطيب ، حتى حكى لنا أن السلطان كان يضاهيه ويقول حاولت بكل ممكـن فلـم أقدر على ذلك (١٢٢).

وقد رجح التفتازاني هذه الرواية الأخيرة لانها أصدق في نظره في وصف الرندي بوصفه شاذليا وهو يبني ترجيحه انطلاقا مـن معرفتـه بـأصول الطريقـة الشـاذلية ، فهي لا تهتم بلباس الفقراء ولا تدعـو مريديهـا إلى جـوع أو حرمـان ، وكـان أبـو الحسن الشاذلي رأس الطريقة (ت٦٥٦هـ) يلبس فـارخر الثيـاب ويـأكل أحسـن الطعـام ولا يـرى في ذلـك نقصـا أو عيبـا في سـلوك طريـق اللـه (١٢٣) . بيـد أن التفتازاني لا يكتفي بهذا الترجيح دون أن يدلل عليه من المصادر الأصليـة ، ولهـذا يورد بعضا من الروايات بنصوصها كاملة كدأبه في التدليل على نتائجه . فقد ذكر ابن عطاء الله السكندري أن رجلا فقيراً دخل على ابى الحسـن الشـاذلي ، وكـان الفقير يرتدي ملابس شعر وتكلم إليه فلما فرغ الشيخ من كلامـه دنـا الفقـير منـه وقال يا سيدي ما عبد الله بهذا اللباس الذي عليك ، فأمسك الشيخ ملبسه فوجـد

خشونة فقال الشاذلي ولا عبد الله بهذا اللباس الذي عليك ، لباسي يقول أني غني عنكم فلا تعطوني ولباسك يقول أنا فقير إليكم فأعطوني (١٢٤) .

ومما يزيد صحة هذه الرواية التي تدعم مسلك الرندي ومسلك شيخه عكس ما أثبته بلاسيوس أن أبا العباس المرسي شيخ عطاء الله الكسندري دخل على الشاذلي شيخه وفي نفسه كما يقول أن آكل الخشن والبس الخشن فقال له الشاذلي للمرسي أعرف الله وكيف شئت ، ولهذا كان لابد أن ينتهي التفتازاني إلى نتيجة مؤداها كما يقول أن الرندي كان متمشيا من الآداب التي دعا إليها رؤساء المدرسة الشاذلية من أن السلوك إلى الله لا يقتضي من المريد أن يلبس المرقعة أو يأكل خشن الطعام ، وإنما أدبه معرفة الله فقط ، وهو ما يميز الطريقة الشاذلية عن الطرق الصوفية الأخرى (١٢٥) .

ولعل من أهم الشواهد التي نقدمها بذلك ما يتعلق بحقيقة مذهب ابن سبعين ذلك الفيلسوف الصوفي (ت٦٦٩هـ) والذي أبان التفتازاني عن حقيقة موقفه وكشف عن حقيقة آرائه في عمق نادر وتكمن آصالة ابن سبعين في مذهبه الوحدة المطلقة ، وهى وحدة فيها يجعل الله فقط هو الوجود وحده وكل ما عداه من المراتب الوجودية المختلفة مراتب زائلة أو وهم عند التحقيق ، ومفتاح وحدته المطلقة يتجلى كما أبان التفتازاني من خلال استقرائه الطويل للنصوص الأصلية إلى التفرقة في الوجود تفرقة اعتبارية بين درجتين من الجود أولاهما الهوية والثانية الماهية ، والأولى هى الكل والثانية ـ الماهية ـ هى الجزء ، الأولى هى واجب الوجود والثانية هى ممكن الوجود ، وواقع الأمر وأنه لا وجود للهوية بدون ماهية كما أنه لا ماهية بدون هوية ، فهما يتحدان اتحاد الكل بالجزء والفرع بالأصل ، ولا تفرقة بل هناك وحدة مطلقة . وهذا ما يشير إليه ابن سبعين كما يقول التفتازاني ومن ثم يورد النص بتمامه فيذكر قوله : " والوجود إما واجب الوجود وهو الكل وإما

ممكن الوجود وهو الجزء والماهية والربوبية هى الهوية التي هى الكل والعبودية هى الماهية التي هى الجزء ، فما من حقيقة منسوبة إلى الهوية بالأصالة إلا واسمها كل ، وما من حقيقة منسوبة إلى الماهية بالأصالة إلا واسمها الجزء ، وافترقا وانفصلا بالفرع ، وهو نسبة ما به التعدد والتمييز فالعامة غلب عليهم العارض ، وهو الكثرة والتعدد والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود (١٢٦).

وقد يبدو للنظرة العجلى أن النص الذي يقدمه التفتازاني لا يصلح دليلا على اثبات تلك الوحدة المطلقة إذ النص ينتهي بمصطلح وحدة الوجود والذي هو مذهب ابن عربي والذي لم يستخدم المصطلح نفسه في مصنفاته ، ولكنها في رأينا . طافحة بالمذهب جملة وتفصيلا وقد يبدو الأمر بالتالي معضلة أو لنقل مفارقة عند التفتازاني . أن موضع المفارقة ، أنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى أن المصطلح وحدة الوجود قد ظهر في مصنفات ابن سبعين ، ربما لأنه قد اكتفى بالتوكيد على أن مذهبه بعد تحليله يختلف عن ابن عربي في كثير من المواضع وإن لم يمنع من أن تأثيره عليه بوجه من الوجود لكننا من ناحية أخرى نراه -التفتازاني- على صواب في اثباته لهذه الوحدة عند ابن سبعين بانها مطلقة . وإن سلامة التفسير عنده ترتد إلى دقة احكامه في تحليل تلك النصوص السبعينية تحليلا باطنيا ايجابيا . نقراءة تلك النصوص وفهمها في ضوء كل أفكار صاحبها تجعله فعلاً مغايراً لابن عربي في وحدته على الرغم من استعماله لمصطلح وحدة الوجود ، ومما يدل على هذا أن ابن سبعين في بعض مصنفاته كبد العارف يرى أن الحق هو صورة كل الوجود ، ويدل التفتازاني على تلك النتيجة بنصوصه تلك التي تقوم عنده مقام التجربة ، ولهذا يذكر قول ابن سبعين بتمامه " ... فالحق هو صورة كل شيء موجود وغايته أعني لا حقيقة لشيء إلى بالحق ولا وجود إلا

منه ، والوجود الحق واحد ، والعالم وما فيه أعني الروحاني والجسماني لا حقيقة له إلا بما يرى له منه بالفعل (١٢٧) .

فابن سبعين إذن صاحب وحدة مطلقة لا تمييز فيها بوجه بين الله والعالم أو بين الله والإنسان وإذن فهي ليست عين وحدة الوجود كما هي عند ابن عربي عن مذهبه وإن لم يستخدم الأخير المصطلح ، واستخدمه ابن سبعين ولكن مراده به غير مراد ابن عربي ولا شك في هذا ، فضلا عن أنه يشير صراحة إلى أن هذه الوحدة الوجودية هي عنده الوحدة المطلقة أو الاحاطة أو كل الكل كما يسميها ابن سبعين احياناً ، والكامل عند ابن سبعين كما يقول ابن سبعين نفسه هو الذي يقول بعد الماهية الوجودية لا الذي يقول ما بعد الطبيعة ولا ما قبل الطبيعة أن ذلك من جملة مراتبة الوهمية بل المهملة الوهمية (١٢٨) .

ويسمى ابن سبعين هذه الوحدة المطلقة أحيانا بالوحدة المحضة الأمر الذي يعني أن وحدته أكثر امعانا في الإطلاق من الوحدة الوجودية عن ابن عربي والذي يدل على هذا كما يذكر التفتازاني قول ابن سبعين " .. والذي يحتاج إلى أن نعلمه أن الأولى أن نطلق العلم الالهي على معرفة الوحدة ، وأن المقصود منه هو التوحيد ، وأن الموحد ، هو صاحب النتيجة الماهية لكل معلوم غير الوحدة المحضة (١٢٩).

ما يهمنا إذن هو أن الوحدة عند ابن سبعين مطلقة لا تمييز فيها بوجه من الوجود بين الله والعالم من ناحية ، وبين الله والإنسان من ناحية أخرى . والذي يدل على هذا على نحو ما أثبت التفتازاني من خلال تحليله الباطني لنصوصه قول ابن سبعين " ... الله فقط وقوله شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم " (١٣٠). يدل على الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات لأنه لا يصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه (١٣١).

فظاهر أذن أن ابن سبعين مهما استعمل من مصطلحات كالوحدة المحضة أو الوحدة المطلقة كما تقدم أو الهوية المحضة على نحو ما جاء في الرسالة القوسية (١٣٢) . إلا أن مراده حقيقة من وحدته الاطلاق مقارنة بوحدة الوجود عند ابن عربي ، ودليلنا على إمعانه في الإطلاق قوله " ... فالوجود واحد هو القائم بجميع الصور عين الخالي عنها على التعاقب والصورة هى الهالكة دواما المتعاقبة دوما كائنه بائنة شاهدة غائبة قديمة حديثة موجودة معدومة ... " (١٣٣).

فالوحدة المطلقة اذن وحدة لا تقر ولا تثبت إلا وجودا فقط هو الله ، وكل ما عداه من ضروب الوجود من الوهم أو المراتب الزائلة ودليلنا على هذا القول ابن سبعين نفسه "... فلا وهم إلا وهم ولا إله إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط ، وهو الله الله الله الله الله ، هكذا ورد وهكذا وجد، وهكذا رسم وهكذا قسم ، وهكذا هوأيه (١٣٤).

ومع أن ابن سبعين يبدو مغايراً في وحدته المطلقة مقارنة بان عربي ، إلا أن الصلة غير مقطوعة بين الوحدتين ، غاية ما هناك أن ابن سبعين كان شديد الاعتداد بنفسه ولا يعترف بالفضل لأحد فيما وصل إليه (١٣٥). إذ يعتقد أن الوحدة المطلقة لم يقل بها أحد قبله ، ويقرن التفتازاني هذا بنص يدعم نتيجته وهو قول ابن سبعين عن مذهبه "... هو مما لم يسمع به في عصر ، ولا قيل أنه ظهر في دهر ، ولا مما دون أو علم في فلاه أو مصر على حد قوله (١٣٦). ويستدل التفتازاني على نتيجته أيضا من موقف ابن تيمية من متفلسفة الصوفية ، فقد انتقدهم مهاجمهم جميعا هجوما شديداً وعلى وجه الخصوص ابن سبعين لأن مذهبه لا يسمح بالتمييز بين الله ومخلوقاته بوجه من الوجوه ، بل الحقيقة عنده واحدة مطلقة ، ولا تعدد فيها بين الحق والخلق أو الرب والعبد لا بالاعتبارات ولا بالنسب والاضافات كما يقول أصحاب مذهب وحدة الوجود كابن عربي ولذلك كان الأخير أقرب هؤلاء الصوفية ــ في نظر ابن تيمية ــ إلى الإسلام لأنه يقر بالأوامر والشرائع ويأمر

بالسلوك ويفرق بين الظاهر والمظاهر ولا كذلك القونوي والتلمساني ، ومن ثم استهدف ابن سبعين لحملة الفقهاء عليه في حياته وبعد وفاته (١٣٧) . ولا نريد الإطالة في هذه الناحية ففي استكمال جوانب المنهج عند التفتازاني ما يكشف عن وضع ابن سبعين ووضع ابن عربي في مواضعهما الصحيح في دائرة الفلسفة الصوفية ، وبالقدر الذي يكشف عن آصالة الاثنين في آن واحد ، على الرغم من تباين الوحدتين واختلاف النتائج التي ترتبت عليهما بطبيعة الحال (١٣٨).

وابراز هذا الملمح المنهجي في دراسات التفتازاني من الأهمية بمكان للباحثين ، لأن تحليل النصوص تحليلا باطنيا يوجب على الباحث أن يحللها ويفسرها من خلال معرفته بغرض مؤلفها الأصلي وفي ضوء نصوصه بأكملها فضلا عن الحدس الأصلي الذي اقام عليه مذهبه العام ، ومن ثم لا يلتبس الأمر حينئذ على اى باحث إذا ما صادف مصطلحا معينا عند مؤلف فيقفر في تحليله ليجعله موافقا لمؤلف آخر قد استخدمه . وهو ما وقع فيه الدكتور يوسف زيدان لما جعل وحدة الوجود كشفا لم نكن نعرفه كمصطلح إلا بمجيء ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) (١٣٩) . ثم إن هذه التسمية غير دقيقة في نظره ولذلك استبدلها بمصطلح آخر اسماه الوحدة الالهية (١٤٠) .

وواقع الأمر أننا نعرف مصطلح وحدة الوجود قبل ابن تيمية وذلك من خلال تلميذ ابن عربي صدر الدين القونوي (ت٦٧٢هـ) لما فرق بين نوعين من الوحدة الوجودية الاولى عند الفلاسفة الزنادقة والثانية وحدة الوجود عند أهل الله (١٤١) . بل ليس هذا فقط ، ونعرف المصطلح أيضا من خلال رسائل ابن سبعين نفسه ، وإن لم يعترف لابن عربي بالفضل ، وإن كان لم يستخدمه على نحو ما ابان عنه ابن عربي مضمونا لا اصطلاحا لأنه لم يرد في مؤلفاته (١٤٢) .

لقد كان مرادنا من إثارة هذه النقطة ليس تخطئة باحث بعينه ، وإنما مرادنا الإشارة إلى دلالة هذا الملمح المنهجي عند التفتازاني إذ لم يلتبس عليه استخدام ابن

سبعين لمصطلح وحدة الوجود في النص الذي اورده ومضى ليفسر كل نصوصه من خلال معرفته بمصطلح صاحبها . وهو ما لم يفعله الدكتور يوسف زيدان لما جعل وحدة الوجود ووحدة الشهود والوحدة المطلقة هى تسميات لمسمى واحد عنده مع أن الفارق دقيق بين هذه المذاهب في بنائها الأصلي ومعهما تقارب اصحابها في بعض الأفكار. وإطالة القول في هذه المسألة يخرج بنا عن حدود هذا البحث ، ولذلك ننتقل إلى بيان ملمح آخر من ملامح منهج استاذنا التفتازاني .

الموضوعية العلمية في اصدار الأحكام :

تتجلى الموضوعية العلمية عند الباحث إذا كانت احكامه تستند إلى ما يقع تحت يديه من شواهد سواء في مجال الفكر أو معطيات الواقع . وبصدد الفكر مهما كان منحاه ، فالموضوعية تعني التزام الباحث بدراسة أفكار صاحب المذهب أو بنائه الفكري دون تأويل أو أسقاط لما بداخله من معتقدات أو اتجاهات ليجعلها تنطق بما لا تنطق به عند صاحبها ، أو تعبر عما يراه هو لا كما يرى صاحب المذهب . ومن الجلي أن هذا المسلك الآخير يضاد المنهج العلمي والالتزام بأخلاقياته .

فإذا ولينا وجهنا شطر التفتازاني لنتعرف على هذا الملمح المنهجي وجدنا بحوثه ثرية بشواهد كثيرة تؤكد موضوعيته ودقة أحكامه في ضوء ما نمت به من معطيات ففي دراسته عن ابن سبعين وجد أن مناط ابداعه هو مذهبه في الوحدة المطلقة . تلك الوحدة التي سيطرت عليه ووسمت بطابعها كل نظرياته التي تفرعت عن تصور للوجود ، نجد هذا واضحا في المعرفة والأخلاق . ولم يختلف كثيرا في مجال المنطق الإشراقي والذي يعد واحد من جوانب آصالة ابن سبعين ـ لكن تلك الآصالة الأخيرة بالذات ـ المنطق الإشراقي ـ يضعها التفتازاني في موضعها الصحيح دون تهويل أو أسراف في تقويمها . ففي كلام ابن سبعين عن الألفاظ الخمسة ، والتي تعد بمثابة المدخل إلى المنطق عند الأقدمين ، أضاف إليها لفظا سادسا هو

الشـــخص ، فصـارت هـى الجنس والنـوع والفصـل والخاصــة والعـرض العـام والشخص . بيد أن ابن سبعين ـ كما يقـول التفتـازاني ـ متبـع لأخـوان الصفـا في إضافة هذا الحد الأخير . فهى عندهم تتكون من ألفاظ ستة خلافا بالطبع لما كانت عليه في النسق الأرسطي . فالجنس والنوع والشخص تدل عندهم علـى الأعيـان ، والثلاثة الأخرى الفصل والخاصة والعرض تـدل علـى المعـاني ، وهـو الأمـر الـذي أظهر تأثرا ابن سبعين به على نحو ما ظهر في كتابه يد العارف (١٤٣) .

ويكشف التفتازاني عن موضوعيته العلمية فيقرر صراحة أن كلام ابن سبعين عن الجنس هو بعينه مطابق لما يذكره أخوان الصفا ، بل أن تعريفــه كذلـك للفصـل لا يخـــرج عما قاله ابن سينا (ت٤٢٨هــ) والغزالـي (ت٥٠٥هــ) في كتابه معيـار العلم (١٤٤) . بل إن التفتازاني يعود ليذكر أن جميع ما ذكره ابن سبعين كذلك عن الخـــاصة عند المناطقة لا يكاد يختلـف عمـا هـو مذكـور في رســـائل أخـوان الصفا (١٤٥) . وهو في كل هذه الأحكام يوقفنا على تلك النصوص من مصادرهـا الأصلية ، فيزيد بالتالي أحكامه تدعيما بتلك الشواهد النصية .

بيد أن تأثر ابن سبعين برسائل أخوان الصفـا المنطقيـة ، وبصـدد لفـظ الشـخص الذي أضافه لا يعني أن مفهمومه عنده هو عين مفهوم أخوان الصفـا ، فهـو عنـده على ضربين روحاني وجسماني ، وليس هو كذلك عند أخوان الصفا فهم يجعلونه جسمانيا فقط ، وفضلا عن ذلك فإن حد الشخص عنـد ابـن سبيعين هـو الجـامع للأجناس العشر ة التي هـى العـالم مـن حيـث الحقيقـة أمـا وجـوده الحسـي فظـل للحقيقة ، لأن هذا الوجود الحســـي وجـود معـار ، إذ يطلـق عليـه الوجــــود مجازاً (١٤٦). فالتفتازاني أذن لا يتردد في الحكم الصحيح علـى ابـن سـبعين ، وهـو يبرر آصالته في منطقه ، إذا ما كانت الأصالة موجودة في ناحية من نواحـي المنطـق لكـن الأصالـة لابـد أن تكـون مشـروطة بـالدليل وبشـرط أن توضـع في موضعهـا

الصحيح . ولذلك فحين يتعرض لكلامه عن المقولات ، وهي التي جعلها ابن سبعين عشر مقولات متابعا للنسق الأرسطي ، إلا أن كلامه فيها لا يحمل أى جديد اللهم إلا فيما يتعلق برأى المحقق في المقولات (١٤٧) . وأكثر من هذا فإن كلام ابن سبعين فيما يرى التفتازاني فيما يتعلق بزوائد المقولات وكتاب العبارة وتحليل القياس، لا جديد فيه إذ هو مجرد تلخيص وترديد لما هو مذكور في رسائل أخوان الصفا وغيرها من كتب المنطق ، ولا كذلك الأمر حين يتعلق الأمر بمبحث العلم وحدوده ، ففي كلامه طرافة لأن ابن سبعين يظهرنا فيه رأى المحقق أو رأيه هو على حد تعبير استاذنا التفتازاني (١٤٨) . ولهذا فما ذكره المستشرق الأسباني لاتور ومواطنه هرناندس بصدد منطق ابن سبعين وأنه ليس فيه أصالة لأنه لا يضيف شيئاً جديداً عما هو تقليدي فيه اقلال من شأن ابن سبعين كمفكر له أصالته (١٤٩) .

ونسوق شاهدا آخر على الموضوعية العلمية في كتابات التفتازاني . فهو حين يعرض لآراء ابن سبعين يكشف عن حقيقة آراء بعض الفقهاء الحنابلة كابن تيمية (ت٧٢٨هـ) على وجه الخصوص . ولا يتردد في أنه يثبت كل ما قاله الآخير وبنصوصه رغم نقده وتجريحه أحيانا لابن سبعين ولغيره من متفلسفة الصوفية .

وهو في الوقت نفسه يذكر أن نقد ابن تيمية لتلك المذاهب يدل على احاطته بآراء ابن سبعين وآراء غيره من متفلسفة الصوفية (١٥٠) . إلا أن الأمر ليس كذلك باطلاق عند ابن تيمية في رأينا ، وهو نفسه ما يراه أستاذنا التفتازاني ، وربما يبدو هذا في حكم ابن تيمية على ابن سبعين بأن جملة مذهبه في الوحدة المطلقة ، يؤدي إلى اسقاط التكاليف ، من حيث أن وحدته لا تفرقه فيها بوجه بين وجود الخالق ووجود المخلوق (١٥١) . لكن هذا لا يعني أن ابن سبعين يهمل الشريعة وتكاليفها بدعوى طلب الحقيقة ، فهذا ما لم يقل به ، إذ العلم المجرد كما يقول يعطي

السعادة كما تعطيها المعاملات الشرعية ، والسالك السعيد المعروف والسعادة هو الذي يسلك على طريق الشريعة والحقيقة ويجمع بينهما في كسبه (١٥٢) . وتمسك ابن سبعين رغم امعانه في وحدته المطلقة بالشريعة مسألة لانزاع فيها . وحكم التفتازاني في دراسته صحيح ، فنحن واجدون نصوصا كثيرة تؤيد هذا الالتزام بالشريعة لأن السعداء كما يقول هم الذين حصلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة وتخلقوا بها واستجابوا لله ولرسوله (١٥٣) . ومن هنا لا يتردد ابن سبعين أن يوصي مريده بألا يهمل الواجبات في أوقاتها (١٥٤) ، بل يوصيهم بتقديم فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا يفرقوا بينها لأنهما على حد قوله من الأسماء المترادفة (١٥٥) . بل أن ابن عربي (ت٦٣٨هـ) هو الآخر رغم وحدته الوجودية ، يقرر عين الأمر ، فلن يترقى العبد في الطريقة ولا يتحقق بذرة من الحقيقة إلا بعد اتقانه علم الشريعة والعمل به على الدوام (١٥٦) . والحق أن هذا مسلك كل الصوفية السنيين والمتفلسفة ، إذ الكل يجمع على أن الشريعة مدخله إلى الحقيقة . وقد ذكرت ابن عربي جنبا إلى جنب ابن سبعين ، لأن السبب الحقيقي وراء هجوم ابن تيمية على ابن سبعين وغيره من متفلسفة الصوفية ، ورميه له ولهم باسقاط للتكاليف ، يرتد إلى قول ابن سبعين من ان الرحمة الالهية هى الفاعلة في الوجود ، وأنها كما تشمل المؤمن تشمل الكافر (١٥٧) . ومن ثم فقد فهم ابن تيمية منها أن صاحبها من القائلين باسقاط التكاليف ، ما دام الوعد صار هو عين الوعيد عنده . لكن هذه المسألة تفهم أو ينبغي أن تفهم عند ابن سبعين في ضوء تصوره للرحمة الالهية وعمومها ، فهى شاملة للعصاه والمذنبين، والثواب والعقاب يفهمان في ضوء هذه الرحمة عنده ، فدلالتها الوجودية تجعلها هى العلة الفاعلة في الوجود ايجاداً وخلقا . وعلى هذا تكون هى هو أى الحق تعالى . ودلالتها الأخلاقية ، يجعلها تشمل

المؤمن والكافر ، لأن الله هو الذي يغفر الذنوب جميعا ، ولأن افعال الانسان ما كان خيرا أو شراً منها لا يوجب شيئا على الله ثوابا أو عقابا (١٥٨) .

وقد تكون المفارقة عند ابن سبعين قائمة عنده في التسوية بين المطيع والعاصي ، أو المؤمن والكافر في الدار الأخرة ، مادامت الرحمة الالهية قد وسعت الأثنين معا ، بوصفه الفاعلة في تلك الحالة . لكن هذه المفارقة من ناحية أخرى لا تعني اسقاطه للتكاليف وكما رماه ابن تيمية . ونحن واجدون من نصوص ابن سبعين ما يدحض هذه التهمة ودليلنا على ما وقفنا عليه من رسائله " ... وعليكم بالاستقامة على الطريقة ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولا تفرقوا بينهما فانها من الاسماء المترادفة ، واكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هذا ، وتولوا عليها وعلى أهلها لعفة الله فإنها حقيقة كما يسمى اللديغ سليم ، وأهلها يهملون حد الحلال والحرام ، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم (١٥٩) . قاتلهم الله أنى يؤفكون (١٦٠) .

ولعل صراحة قول ابن سبعين في تقدير كل الواجبات الشرعية ، تجعل ما رماه به ابن تيمية غير صحيح على الاطلاق وهو الأمر الذي فات عليه تماما ، لكن ابن تيمية قد أخذ بلوازم المذهب ، ومن ثم انتقد ابن سبعين كما انتقد غيره من متفلسفة الصوفية ، فقد سبق ابن عربي ابن سبعين إلى القول بهذه الفكرة (١٦١) . ولا نجد داعيا لتقويم موقف ابن تيمية ، لأن هذا من شأنه أن يخرجنا عن حدود هذا البحث .

وما دمنا بصدد الكلام عن الموضوعية العلمية عند التفتازاني ، فلنتابع أيضا معه ابن تيمية وهجومه عن ابن سبعين بدعوى أنه قد قال بأن النبوة مكتسبة ، وأن مقام الولي أعلى من مقام النبي ، على اعتبار أن الولي يأخذ عن الله لا واسطة (١٦٢) . والواقع إن كلام ابن سبعين في هذه المسألة يرتبط بكلامه في

النفس الانسانية وقواها وتلقيها بعضا من المعارف عن الله ، ويلقي التفتازاني الضوء على هذه المسألة في حياد وموضوعية فيقرر أنها من الأمور التي تنسب إلى حكيم الأشراق السهروردي المقتول (ت٥٨٧هـ) وابن سبعين ، فقد نسب إليهما ابن تيمية القول بأن النبوة لا تنقطع وأنه يمكن لذلك الوصول إلى رتبتها على نحو ما فعل السهروردي وسلك بذلك مسلك الباطنية (١٦٣) .

ولكن فهم ابن تيمية عن السهروردي وابن سبعين غير دقيق في رأى التفتازاني ، إذ لم يكن السهروردي ليذهب إلى حد انكار أن محمداً هو خاتم الانبياء ، ولكنه كان لا يريد أن يحد من القدرة الالهية ، فالارادة المطلقة كما أجابة السهروردي في مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب ، بإمكان خلق نبي بعد محمد تشير إلى المطلق الامكان على حد تعبير الأستاذ أبو ريان (١٦٤) . وكذلك الأمر نفسه فيما يتعلق بابن سبعين . فقد صرح في بد العارف بأن النبوة رتبة ممنوعة ، ولا طمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان في طبع الانسان أو في طبع جنسه أن توجد له النبوة ، فالانبياء بشر ، لكن النبوة قد اكتملت عنده بمحمد خاتم الانبياء ، واذن فالولي دون مرتبة النبي ، وأن كان الأول يستمد منه ، إذ العلماء ورثة الأنبياء (١٦٥) .

ولا يعطي التفتازاني حكمة إلا مقرونا بالدليل ، فهو وإن نفى عن ابن سبعين ما فهمه منه ابن تيمية خطأ في مسألة النبوة ، إلا أن يوثق حكمه بأقوال من ابن سبعين ، إذ الأخير كما يقول يعرف تماما منزلة النبوة مقارنة بنفس الانسان العاقل أو نفس الحكيم أو الفيلسوف ، وهو يفصل بين الأثنين في كتابه بد العارف ، والفيلسوف كما يقول لا يعطي الخير ولا يدل عليه ولا له إليه طريق ، والخير في النبوة بالذات ، وهى قد أعطتنا نموذجا من خرق العادة ، ودلت على الأمور العلمية وبنيت ما يحتاج إليه من المعاني العلمية ... ، فكان النبي والفيلسوف ضدان

على حد قول ابـن سبعين (١٦٦) . ومـن الموضوعيـة ذاتهـا لنـا أن نقـرر أن حكـم التفتازاني صحيح ، فنحن واجدون أيضا من نصوص ابن سبعين مـا ينفـي عنـه مـا ذكره ابن تيمية وما يعضد حكم أستاذنا التفتازاني ودليلنـا علـى هـذا مـا يقولـه في رسالته أنوار النبي ، إذ النور الرابع عشر من أنواره هو نور النهايـة وهـو نـور اللـه تعالى الذي ختم به النبوة ، وانتهى الأمـر عنـده وصـور التكميـل بالجملـة ، وهـذا آظهر له ﷺ أنه خير الرسل . فإنه نسخ ما ظهر أنـه صـاحب نهايـة الأمـور الـذي يرجع إليه ، والكامل الذي لا يمكن أن يـزداد فيـه ولا ينقـص (١٦٧) . فـإذا ذكرنـا أيضاً أن السهروردي هو الآخر لم يقل ما قاله كذلك ابن تيمية عنه مـن أن النبـوة مكتسبة ، لأنه قد ذكر أن للنبي قوة فطرية لا مكتسبة ، وأنـه لـم يعـرف عنـه أنـه ادعى النبـوة (١٦٨) . أمكننـا أن نتبـين موضوعيـة التفتـازاني في حكمـه عليهمـا في مسألة دقيقة لم تكن لتصبح على هذه الصورة لولا شواهده الدالة على حكمه .

ولما كانت الموضوعية العلمية تقتضي عدم الاسـراف في الاحكـام ، اللهـم إلا إذا قوى الدليل ، فإن التفتازاني يعطينا مثالا يكشف لنا عن تحليه بهذه الموضوعيـة مـن هذه الجهة فإذا كان بعض المستشرقين وعلـى وجـه التحديـد آسـين بلاسـيوس قـد أثبـت في بحـث لـه عـن الرنـدي (ت٧٩٢هـ) أن جـاى دى لاكـرو (ت١٥٤٢-١٥٩١م) الصوفي المسيحي قد تأثر بـه في مسـألة القبـض والبسـط فـإن ذلـك مـن الأمور التي ترجع أثر ابن عطاء الله السكندري في هذا الصدد ولنتأمل دلالة عبـارة التفتازاني " فإذا صح ما يرجحه بالسيوي من أن القديس دى لاكروا يتأثر بالرندي عن طريق شرح الحكم ، تكون آراء صوفينا في القبـض والبسـط وفي غيرهمـا مـن المسائل قد عرفت عند صوفية المسيحين في القرون الوسطى وتكون قد فعلت فعلها في مذاهبهم " (١٦٩) .

ولعل عبارة التفتازاني تكشف عن التأني في اصدار الحكم وعدم القطع بالأثر والتأثر إلا بعد توفر الدليل . ومن هنا كان الترجيح هو الأمر الواجب بحكم الموضوعية العلمية . وهو عين ما قرره التفتازاني ، ويطول بنا المقام لو حاولنا بيان كل تلك الأحكام الهادئة في غير اسراف ، والتي يعطيها التفتازاني مؤيدة بالدليل .

ولا بأس كذلك أن نذكر مثالا للموضوعية العلمية عند التفتازاني من دراسته لابن عباد الرندي ، فقد ذكر المترجمون كما أورد بلاسيوس أنه لم يتزوج قط ، ولم يتخذ لنفسه أمة وكان يتولى أمر خدمته بنفسه وقد أعتبر آسين بلاسيوس هذا مظهراً لعفته خصوصا وأنه كان يقول أن الله قد أكرمه بعدم الرغبة في النساء حتى ولا النظر اليهن من باب الفضول (١٧٠) .

ويعلق التفتازاني في موضوعية ودون اسراف في الأحكام العامة فيقول ونحن نرى أن عدم زواج ابن عباد هو تصرف شخصي ، حتى لا يتبادر إلى الذهن أن صوفية الإسلام يرونه كما يراه صوفية المسيحية أمرا ضروريا في حياة التعبد وفي التزام فضيلة العفة فكثير من شيوخ الشاذلية تزوجوا وأنجبوا ولم يروا في هذا ما ينقص من كمالهم ، ويدلل التفتازاني على حكمه برواية لابن عطاء الله السكندري مفادها أن من أصول طريقتهم الشاذلية أن من دخلها وهو زوج فلا يطلق أو أعزب فلا يتزوج حتى يكمل ثم يعقب على تلك الرواية بقوله فهم يجيزون أن يكون الصوفي متزوجا ، وواضح انهم في اباحتهم الزواج مقتدون بشريعة الإسلام وسنة نبيه (١٧١) . قد ذكرت هذا المثال شاهداً على الموضوعية العلمية والتأني في اصدار الأحكام ، لدقة عبارة التفتازاني في وصف مسلك الرندي بأنه تصرف شخصي من ناحية ، ولأن أصول طريقته لا تحتم عليه عدم الزواج من ناحية أخرى . وهو الأمر الذي لم يجعله يسرف في حكمه ليقرر باطلاق أن هذا ينطبق على كل الصوفية ، لأن بعضا منهم كما يرون عن شيوخهم يجعلون الاحجام عن

الزواج من لوازم المذهب (١٧٢) مع أن الأكثرية ليسوا كذلك ، (١٧٣) فكان حريا بالتفتازاني أن يدلي بدلوه في هذا الصدد بهذا الحكم العدل في تلك المسألة تأصيلا لمفهوم التصوف بما وافق الإسلام عقيدة وشريعة .

ربط التصوف بالدراسات النفسية الحديثة :

يحرص التفتازاني كما يدل على ذلك استقراء أغلب دراساته الصوفية على الاستفادة من الرصيد المعرفي لعلم النفس كعلم من العوم الانسانية الحديثة ، من أجل فهم كثير من الآراء التي يتعرض لها في دراسته .

وربما كان دافعه إلى ذلك ـ كما سبقت الإشارة ـ أن الجانب النفسي في التصوف لا سبيل إلى انكاره . وربما لأن هذه الناحية تزيد الفكرة الصوفية التي يعرض لها ايضاحا عند القارىء خاصة وأن علوم الصوفية ومعارفهم يصعب تذوقها من الجانب النفسي أو الباطني . وبدهى أن التفتازاني يجد في نفسه قدرة نقل هذه الاذواق من خلال هذا المنحى بوصفه صوفيا بطبيعة الحال.

ويمكن القول أن هذا الملمح المنهجي عند التفتازاني قد بدأ مبكراً في دراسته عن الصوفية وأولهم الصوفي المصري ابن عطاء الله السكندري (ت٧٠٩هـ) ففي صدر تقديمه لدراسته القيمة السابقة يقول "... ولم نغفل دراسة بعض جوانب المذهب العطائي في ضوء علم النفس الحديث والمذاهب الفلسفية الحديثة (١٧٤) ويؤكد هذه الناحية مرة أخرى في تقديمه لدراسته الثانية عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، إذ لم يغفل عن دراستها أيضا في ضوء علم النفس (١٧٥) .

ويعلل التفتازاني أمر اهتماهه بدراسة الشخصيات الصوفية في ضوء علم النفس الحديث ، فيذكر أن الرياضيات العملية عند الصوفية كالعزلة والخلوة والذكر والسهر والصمت من الأهمية بمكان الوقوف على التفاعلات الوجدانية المصاحبة

لها عند صاحبها ، ومثل هذه التفاعلات إذا ما عرفت على حقيقتها يمكن من خلال ذلك معرفة حقيقة النظريات الذوقية التي ينتهي إليها الصوفية . والدليل على ذلك قول التفتازاني " ... وكثيرا ما كنا نسأل أنفسنا عند معالجة أى نظرية من النظريات عند ابن عطاء الله هذا السؤال ما هى الظروف النفسية التي تحيط بابن عطاء الله حين يعبر عن أذواقه بهذا التعبير (١٧٦) .

ولنتأمل دلالة قول التفتازاني في السؤال الذي يطرحه من الناحية المنهجية فلاشك أن الالمام بهذه التفاعلات يمثل الاطار المرجعي الذي يمكن أن تحدد من خلاله حقيقة النتائج التي ينتهي إليها الصوفية في تجاربهم الباطنية . ولا غرو في ذلك لأن . التصوف في صميمه تجربة ذاتية محضة. ولاشك أيضا أن دراسة المنحنى النفسي أو الاطار الفكري من الأهمية بمكان في معرفة حقيقة الآراء فيما يتعلق بأى مذهب عند أى شخصية من الشخصيات وفي مجال الفكر بوجه خاص وربما يصبح هذا الأمر ضرورة فيما يتعلق بالتصوف بوصفه خبرة ذاتية وباطنية في الوقت نفسه.

ويسلط التفتازاني الأضواء على بعض هذه الرياضيات العلمية ليكشف لنا عن جوانبها السيكلوجية في ضوء حقائق علم النفس الحديث ، فالذكر على سبيل المثال وهو رياضة من أهم الرياضات العملية عند ابن عطاء الله السكندري وعند غيره من الصوفية لا يعني مجرد الترديد الآلي لصيغة الذكر وكما بها السالك بلسانه وإنما هو تريديد مصحوب بالايحاء الذاتي ، وتركيز الانتباه في موضوع واحد يسمو على المادة ، هو الله بوصفه موضوع المعرفة الأسمى عند الصوفية بل هو أشرف وأفضل الموضوعات على الاطلاق (١٧٧) . وبلزوم التفكير العميق والمتصل في هذا الموضوع بالاضافة إلى ضروب المجاهدات البدنية الأخرى ، يفقد الصوفي شعوره بأنيته شيئا فشيئا . وبدوام هذه الحالة ، يصل الذاكر ـ كما يقول التفتازاني ـ إلى حالة من الوضع النفسي يصبح فيها مقطوع الصلة بعالم الظواهر ،

أو يشعر فيها أن عالم الظواهر ليس موجوداً علـى التحقيق ، وهـى حالـة يسـمها عالم النفس الفرنسي ليوبا بالتجانس النفسي (١٧٨) .

ويفسر التفتازاني الذكر عند ابن سبعين من هـذه الدلالـة النفسية أيضـا ، فحين يصل الذاكر إلى هذا الوضع النفسي ، قاطعا كل صلة لـه بعـالم الظواهـر ومعتقـداً اعتقاداً يقينياً بوجود موجود حقيقي واحد ، تأتي عليه لحظات يشعر فيهـا شعوراً عميقا بأن العالم الخارجي ليس موجوداً على التحقيق ، وهو ما عبر عنه ابن سبعين كما يقول بذهـاب الوجـود المقيـد وخـروج الذاكـر عـن الحـس والخيـال والعـادة واللواحق بالجملة . ومن ثم فالشعور بهذه الوحدة ، يزداد نتيجة لما يحسه الصـوفي في رياضة الخلوة ، حيث يفقد الذاكر بحكم تموضعه بطبيعـة الحـال في خلوتـه كـل صلة بالأغيار والأشياء (١٧٩) . ولعل من شرط الخلوة عند ابـن سـبعين في تلازمهـا مع الذكر ما يهيؤ له هذا الوضع النفسي فعلا ، فمن شرطها أن تكـون للـه وباللـه ولا يوجد في المحل كما يقول ابن سبعين ذكر أحد غير الله على حد قوله (١٨٠) .

ومن الجلي أن فهم هذه الرياضات كالخلوة والذكر والصمت مـن هـذه الوجهـة السيكلوجية مهم في الإبانة فعلا عن حقيقة ما ينتهي إليه الصوفية . وهذا هو المهـم في اشارتنا إلى هذا الملمح المنهجي في كتابات التفتازاني . فـالعبرة بـالتطبيق بطبيعـة الحال ذلك لأن خضوع السالك في الطريق الصوفي لفكـرة واحـدة بعينهـا تسيطر على شعوره ـ كما يذكر التفتازاني ـ يشبه الحالة التي يسميها بعض علمـاء النفـس المحدثين بوحدوة الفكر ، وهى حالة يضيق فيها مجال الشعور حداً ، بحيث لا يبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهـور غيرهـا فيهـا بشـــــكل مستمر (١٨١) . وهـذا يتفـق بـالفعل مـــع مـا يقـرره الطوســـي (ت٣٧٨هـ) ، إذ ليس لهم مطلوب ولا مقصود غير الله تعـالى ، وفي سبيله قطعوا كل علاقة تحول بينهم وبـين مطلوبهـم ومقصودهـم (١٨٢) . بـل أننـا

واجدون في أقوال الصوفية أيضاً ما يجعل لهذه الفكرة من قبل علماء النفس شيئا من الطرافة ، إذ الخلوة كما يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ) تمكن فائدتها في دفع الشواغل وضبط السمع والبصر (١٨٣) . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع الخلوة هو الله فقط ، فإن ربط التصوف من هذه الناحية النفسية يصبح ذات دلالة حقيقية ، وتصبح بالتالي هذه الدلالة عند التفتازاني وسيلة للفهم ولتفسير نتائجه . ومع ذلك سيحتفظ في الاعتماد كلية على هذه النظرة السيكلوجية . وسنشير إلى ذلك في موضعه من هذا البحث .

وهذا الملمح المنهجي عند التفتازاني يعني فهم بعض جوانبه التصوف في ضوء علم النفس نجده كذلك في دراسته عن طريقة الأكبرية عن محيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ) ففي كلامه عن الرياضات العملية التي تشكل قوام طريقته يحرص التفتازاني على بيان دلالتها النفسية وصلتها بما ينتهي إليه ابن عربي من نظريات ذوقية ، وليس أدل على هذا من قوله "... وفيما يلي سنحاول أن نفصل الكلام عن الوسائل العلمية التي يصطنعها السالك المنتمي إلى الطريقة الأكبرية من أجل تحقيق مثلها ... ، ومن أجل الوصول إلى العرفان ، ثم نعقب ببيان تأثير ذلك كله من الناحية النفسية على المريد ، وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضيات العملية والنظريات الصوفية التي ينتهي إليها السالك في سلوكه " (١٨٤). وقد أشرنا إلى بعض من هذا التحليل لتلك الرياضات ومن ثم فلا نرى داعيا للكلام فيها تارة أخرى .

ويدلي التفتازاني بملاحظات مهمة من خلال هذه القاعدة المنهجية ـ ربط التصوف بالدراسات النفسية ـ وذلك حين يعرض لحقيقة العلاقة الحميمة بين المريد والشيخ ، وهى العلاقة الروحية التي تشكل عصب الطريق الصوفي . فالمريد بحكم علاقته الوثيقة بغيره ، لابد له من ذلك، مادام قد أخذ على عاتقه دخول طريقته ، أن يظهر رغبته في الطريق لشيخه ، فإذا لم تكن له رغبة ، لا ينفع . ومن ثم

فرغبته واستعداده النفسي شرط اساسي في أن يسلم نفسه لشيخه ، يصبح الأخير هو كل شيء في حياته ، ولهذا يصبح المريد كما يصوره ابن عربي بتعبير علم النفس الحديث خاضعا على الدوام لايحاء شيخه ، وبعبارات أخرى خاضع على الدوام للايحاء الغيري ...... Hetero Suggestion الذي يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالي مرسوم (١٨٥) ، بيد أن القابلية للإيحاء متمثلة في علاقة المريد بشيخه ، فكشف أيضا عن الجانب الذاتي لا الموضوعي في التصوف ، ذلك لأن القابلية للإيحاء هى درجة الاستعداد للوقوع تحت تأثير الناتج من مثيرات خارجية أو داخلية (١٨٦) ، الأمر الذي يعني أن هناك فروقا فردية بين النوع الأساسي في القابلية للإيحاء .

ولما كان المريد بحكم هذه الرابطة الروحية بشيخه ينبغي إلا يكتم عنه شيئاً وأن يطلعه على كل ما يخطر له في نفسه طوال سلوكه تحت اشرافه الروحي ، فلابد أن يفعل ليتسنى أن يرسم شيخه العلاج الملائم له . ويعلق التفتازاني على هذه الناحية النفسية بما يكشف عن قيمة النتائج التي انتهى إليها من خلالها وفي هذا يقول " ... وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل السهروردي البغدادي (ت٦٣٢هـ) الذي فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحدثون مثل فرويد بالعقدة النفسية .... Psychological Complex الذي يجب أن يكتشفها المحلل ويزيلها بالاقناع " (١٨٧) . ولا يلقى التفتازاني هذه النتيجة دون دليل ، بل يقرنه بالدليل الذي يؤكده صراحة إذ يقول السهروردي أن المريد متى انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا ، يصير على باطنه منه عقدة ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول (١٨٨) .

والأمر اللافت للنظر أن التفتازاني لم يقف عند حد الاستفادة من معطيات علم النفس ليفسر الكثير من الخبرات الباطنية للشخصية الصوفية ، وإنما يمتد بهذه المعطيات ليفسر من خلالها أدق المسائل التي تلازم التصوف في أعلى درجة من درجاته وهى مرتبة الولاية . وهى درجة تصاحبها بعض الاعمال الخارقة العادة ، والتي تسمى بالكرامة تمييزا لها عن المعجزة التي هى من لوازم النبوة . والشاهد على هذا أن الولاية ، هى أساس التصوف وأساس المعرفة (١٨٩) ، وهذا هو قلب التصوف نفسه من حيث أن المعرفة غاية الصوفية ، أو هى مستقر الغايات ومنتهى النهايات على حد قول النفري (١٩٠) . والولاية في تلازمها مع الكرامة ليست مسألة هينة ، لأنها ـ الكرامة ـ من الأصول الإيمانية عند أهل السنة والجماعة (١٩١). لكن التفتازاني لم يجد حرجا في أن يسلط عليها الأضواء من خلال التراكم المعرفي لعلم النفس الحديث ، ليس لأن الكرامة تجد قبولاً بالقطع عند التفتازاني بوصفه صوفيا ينتمي لطريقة من طرقه ، وإنما لأن هذه المسألة من الأصول الإيمانية بحسب أصول العقيدة . لكن دراستها ـ الكرامة ـ من الوجهة السيكولوجية واجبة عند التفتازاني بحكم الموضوعية العلمية والتي هي ضرورة من ضرورات البحث العلمي ، وليس أدل على هذا من قوله "... نحن لا ننكر وقوع الخوارق من العادات سواء أكانت معجزات للأنبياء أو كرامات للأولياء ، لأن وقوعها ثابت بأدلة من الكتاب والسنة ، وبحثها من زاوية علم النفس الحديث قد لا يكون مقنعا للبعض ـ ولكن الدراسة العلمية تقتضيه فوجبت الإشارة إلى ذلك ..." (١٩٢).

فإذا أضفنا إلى ذلك ، أن هذه المسالة من الأمور التي لا تخص الصوفية المسلمين وحدهم ، وإنما تخص أيضا الصوفية المسيحيين (١٩٣) . تبينا قيمة دراستها من هذه الوجهة السيكولوجية عند التفتازاني ، ربما لأن بعضها وربما الكثير يخرج عن حد المعقول والمنقول . ومن ثم فدراستها فعلا من هذا المنظور يمثل إضافة لفهم بعض

الظواهر المصاحبة للصوفي في أعلى مراتبه الروحية . وتطبيقا لهذه القاعدة يوقفنا التفتازاني على هذا التحليل النفساني لظاهرة الكرامة من خلال تحليله لواقعتين ارتبطتا بشخصية ابن عطاء الله كولي له كرامات أولاهما تتعلق به حياته وثانيهما تتعلق به بعد وفاته . ومن البين أن الواقعتين من قبل الاتباع الذين ارتبطوا به فقد ذكر المناوي في طبقاته أن الكمال بن الهمام قد زار قبره ، فقرأ عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد (١٩٤) فأجابه ابن عطاء الله من القبر ، بصوت عال يا كمال ليس فينا شقي ، فأوصي أن يدفن هناك وأما الواقعة الثانية فخلاصتها أن رجلا من تلاميذه ذهب للحج فرأى الشيخ في الطواف وخلف المقام وفي السعى وفي عرفة ، فلما رجع سال عن الشيخ هل خرج في غيبته في الحج ، قالوا فدخل عليه وسله فقال له ابن عطاء من رأيت في سفرتك هذه الرجال ، قال يا سيدي رأيتك فتبسم وقال الرجل الكبير يملأ الكون ولو دعى القطب من جحر لأجابه (١٩٥) .

فإذا عدنا إلى تحليل التفتازاني النفساني لهاتين الواقعتين ، ألفيناه يقول أنه من المحتمل أن هذين الشخصين كانا يعتقدان بولاية ابن عطاء الله اعتقادا مفرطا ، ويبدو أيضا أن كلا منهما حين زعم ما زعمه لم يكن في حالة نفسية عادية ويستند التفتازاني إلى هذا التعليل النفسي من خلال ما يروي شخصية الكمال بن الهمام ، فقد كانت تعتريه أحوال نفسية غير مألوفة ، يغيب معها عن شعوره بنفسه ، حتى أنه كان يجري في الطرقات ، مع أنه كان من علماء عصره (١٩٦). لكن الحاصل منه هو خضوعه لما يرد عليه من الواردات ، ولما يتقلب فيه الأحــوال ، وأعلاها وأشدها ولاشك حال الفناء فهو أوج الحياة الباطنية وأشدها تمييزاً (١٩٧) وفيه يفقد الصوفي كل شعور بنفسه وبما حوله .

ومن ثم فلا يبعد أن يكون الكمال حين سمع صوت ابن عطاء الله عند زيارته في قبره كان في حالة من الحالات التي يغيب فيها عن نفسه ، وهى حالة وجدانية خاصة ويكون ادراكها ادراكا كاذبا . حينئذ فهل الادراك في تلك ادراكا كاذب لمعطي حسي أم ادراك وهمي بشيء غير معطى في الحس ؟ الذي يبدو من خلال المعطيات النفسية ، أنه ادراك وهمي ، لأن صاحبه يفترض حقائق حاضرة أمام الحس ، ولكنها غير موجودة بالفعل ، إذ ليس هناك منبه لهذا الادراك الحسي . وهذا النوع من الادراك الذي يسميه علماء النفس بالهلوسة السمعية Auditory Hallucination والباعث عليه هو الاتجاه الذاتي Auto-Sugestion ، وما يقال في حال الكمال بن الهمام ، هو بعينه ما يمكن أن يقال في حال تلميذ ابن عطاء الله حين رآه لاعتقاده المفرط بولايته ، وتمثله لشخصه وتوهمه لرؤيته ، وعلى هذا يصبح ما يقوله ضربا من الهلوسة البصرية .. Visual Hallucination (١٩٨) .

ومن الطريف أن هذا التعليل النفساني من قبل التفتازاني بصدد الكرامة ، نلتقي به عند الشيخ رشيد رضا (ت١٩٣٥م) فهو وأن كان يثبت الكرامة شأنه شأن أهل السنة والجماعة وجمهور المسلمين ، إلا أنه يعلم أنها قد تقع للكمل من الأولياء ، وقد تقع لغيرهم من السحرة وأولياء الشيطان . بل أكثر من هذا فإنها قد تختلق أساس ليبغها على الأولياء ، ومن قبيل هذا انخداع البصر بالتخييل الذي يحذقه المشعوذون ومنه ما فعله سحرة فرعون المبين لقوله تعالى ﴿ **وإذا حبالهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى** ﴾ (١٩٩) ومنه انخداع السمع الذي يفعله الذين يدعون استخدام الجن ، إذ يتكلمون ليلا بأصوات غريبة غير آصواتهم المعتادة فيظن مصدقهم أن ذلك صوت الجني " (٢٠٠).

ومعنى هذا أن بعضا من الكرامات التي ينسبها الأتباع للأولياء قد لا تكون حاصلة أصلا ، وإنما هى من قبيل ما أسبغه بعضهم على أوليائهم من مكانه ، مع

أن بعضهم ـ الشيوخ المحققين ـ قد لا يكون في غير حاجة إليهـا علـى الاطـلاق . ومن هؤلاء ابن عطاء الله نفسه ، إذ ربما من لم تكمـل لـه الاستقامـة (٢٠١) الأمـر الذي يعني أنها ليست دليلا على الاستقامة ، إذ قد ينالها الممكور علـى حـد قـول ابن عربي (٢٠٢).

لكن نزعة التفتازاني إلى تفسير الظواهر المصاحبة للتصوف من الناحية النفسية لم تجعله قابلا لكل تفسيرات علماء النفس فيما يقررونه عـن الصوفيـة . وتلـك نقطـة منهجية عنده من الأهمية بمكان ، وإذ الملاحظ أن بعضا مـن الذيـن كتبـوا في علـم النفس الديني عن الصوفية مثل وليم جيمس وليوبا وباستيد واندرهيـل وثولـس لـم ينصفوا الصوفية . وعلة الأمر عنده ترتد إلى قصور معرفتهم بمصطلحات الصوفية ، التي عبروا بها عن أحوالهم الشعورية ولايبدو تعليل التفتازاني غريبا ذلك لأن هذه الطائفة ـ الصوفية ـ يستعملون كمـا يقـول القشيري (ت٤٦٥هـ) . ألفاظا فيمـا بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم (٢٠٣).

ولما كانت اللغة عند الصوفية اصطلاحية ، فقد تعـذر فهـم دلالتهـا علـى الوجـه الأصح حسب مراد القوم علـى غـير الصوفيـة يسـتوي في ذلـك علمـاء النفـس أو غيرهم . ومن ثم يتعذر الكشف عن أذواقهم ومواجيدهـم مـن جـانب السـواء أو المرض حسب اصطلاحات المعاصرين من علماء النفس .

وينبني على هـذا صعوبـة اصـدار الأحكـام العلميـة علـى أحوالهـم ، إذ تقتضـي الموضوعية العلمية عدم الحكم على شيء إلا بعد اخضاعـه للتجريـب ، ولـم يكـن هذا صنيع علماء النفس في نظرتهم إلى أحوال الصوفية . فقد اصطنعوا ـ كما يقول التفتازاني ـ منهج المماثلة في دراستهم ، وهذا هـو الخطـأ الأكـبر ، لتعـذر ممـاثلتهم للصوفي أحواله الوجدانيـة ، وفضـلا عـن هـذا كلـه ، فعلمـاء النفـس لا يدرسـون صوفية موجودين بالفعل . وإنما يكتفون بتحليل ما خلفوه مـن آثـار ، وإذن فليـس

هناك دراسة تجريبية بمعنى الكلمة (٢٠٤). ولقد أكـد هـذه الملاحظـة بـالفعل آسين بلاسيوس لما ذهب إلى أن الظواهر النفسانية المصاحبة للصوفي لا يمكن تفسيرها من ناحية علم النفس الطبيعي (٢٠٥).

وتأسيساً على قصور هذه المنهجية من جانب علماء النفس في نظرتهم إلى أحوال الصوفية ، فقد أصدروا بعض الأحكام الخاطئة على أصحاب التجـارب الصوفيـة ، لما حكموا على بعض حالاتهم على أنهـا حـالات مرضيـة عقليـة مـع أن المريـض العقلي يتميز باضطرابات في التفكير والوجدان والسلوك ويؤدي إلى تدهور واضـح في المستوى الخلقي والاجتماعي (٢٠٦). ولكن هـذا لا ينبغـي أن يوضـع في تعميـم صارخ في ضوء أحوال الصوفية نفسها . فالصوفي في حال الفناء يشـعر في لحظـات معنية بأن هذه الظواهر لا حقيقة لها . الأمر الذي لا يجعـل منـه شـخصا مريضـا ، لآن المرض العقلي يتلازم معه فقدان مستمر للشعور بالأنا ، والصوفي في أحوالـه لا يفقد استبصاره بذاته (٢٠٧). وملاحظة التفتازاني تجد لها سنداً من أقوال الصوفية ، لأن الشخص الفاني ليس بالصعق ولا بالمعتوه ولا الزائل عنه كما يقول الكلاباذي (ت٣٧٨هـ) أوصاف البشرية ، فيصـير ملكـا أو روحانيـا علـى حـد قولـه (٢٠٨). ومعنى هذا أن الأحوال الصوفية بما لها من طابع نفساني ، تجعل صاحبها متمركـزا بكليته نحو الله ، وشاعراً ببعض الأحوال نتيجـة لمـا يعتمـل في باطنـه مـن آثارهـا ، لكن لا يمكن أن ينظر إلى هـذه الأحـوال كمـا يقـول بعـض المعـاصرين علـى أنهـا النحرافات للانفعال الديني (٢٠٩).

وفضلاً عن هذا كله ، فإن برجسون في نظرته إلى الأحوال الصوفيـة ، قـد فطـن إلى دلالتها النفسانية على الوجه الـذي فطـن إليـه التفتـازاني . فلـم يجعلهـا أحـوال مرضية ، لأن كبار الصوفية رجالا كانوا أو نساء كانوا من العاملين ، وكـان لهـم عقل فوق العقول ، وإذا كان بعضهم كما يقول يشعرون في بعض اللحظات بتوتر

شديد مستديم في العقل والارادة فليس في هذا ضير ، فكثير من كبار العباقرة من كانت له هذه الحالة (٢١٠). .

ونظرة برجسون تجعل من كبار الصوفية صورة من صور العبقرية . وهم بوصفهم أصحاب تجارب روحية أشبه ما يكونون بالعباقرة ، وإذا كانت تصدر عنهم احوال فهذا موجود في كل صور العبقرية (٢١١). ومن ثم فلا يحق لبعض علماء النفس أن ينظروا إلى الاحوال النفسانية للصوفي في تجربته الروحية على أنها حالات مرضية ، أو كما يقول بعضهم حالات للهذيان والهلوسة (٢١٢)، أو كما ذهب بعضهم فجعل من شخصية الصوفي شخصية انطوائية (٢١٣).

والواقع أننا لو أخذنا بهذه الأحكام التي يصدرها علماء النفس على الصوفية لجعلنا منهم مرضى نفسانين ، وتبعا لذلك يكون من اللازم كما يقول التفتازاني أن نجعل من الفنان والأديب والموسيقي وغيرهم مرضى كما يقول علماء النفس ، لا لشئ إلا لأنهم يعانون مشاعر خاصة (٢١٤). هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ـ وهى الأهم ـ فإن الاحوال النفسانية ليست دائمة ومستمرة كما يقول بعض المحدثين بل هى حالات شعورية سريعة النزوال (٢١٥). ولعل هذه الناحية تبدو فعلا من خلال استقراء أحوال الصوفية ، فكلها أزواج من الأضداد ، فالغيبة يتلازم معها الحضور ، والسكر يتلازم معه الصحو ، والقبض يتلازم معه البسط ، والفناء يتلازم معه البقاء .

وعلى ضوء هذا الفهم الأخير لأحوال الصوفية يمكن النظر إليهم في تجاربهم الروحية ، ومن ثم يسهل دحض الرأى الذي يجعل منهم مرضى نفسانين وكما سبقت الإشارة إلى ذلك . وإطالة القول في هذه المسألة يخرج بناء حدود هذا البحث . ولذلك ننتقل إلى بيان الملمح الأخير من ملامح المنهج عند التفتازاني .

النزعة العقلية :

لا قيمة للبحث العلمي إذا اقتصر صاحبه على عرض الآراء واستخلاص النتائج بغير موقف ذاتي مما يدرسه سواء بالقبول أو الرفض ولا يعني هذا نقضا للموسوعة العلمية ، لأنها وإن كانت شرطا لازما بل وضروريا في منطق البحث العلمي ، إلا أن ذلك لا يعني أن يقف الباحث موقف المتفرج مما يدرسه ، وإن تلك الخاصية ، ألزم في رأينا للباحث في المذاهب الفكرية على اختلافها والأمر عينه في الأنساق الفلسفية . وإذا كنا سنقف عند هذه الناحية عند التفتازاني ، فلأن هذا يرتد إلى حرصه على اتخاذ هذا الموقف النقدي على الرغم من أنه صوفي ، لكن صفته كباحث علمي هى التي أملت عليه هذه النزعة وصارت واضحة في أغلب ما كتبه في دراساته الصوفية ، لهذا أعتبرناها ملمحا من ملامح منهجه .

وقد حرص التفتازاني على اتخاذ هذا الموقف النقدي في دراساته الأكاديمية منذ بداياته ، فقد درس ابن سبعين وتعمق في آرائه على الرغم من غموضها وصعوبتها . واستوعب آراءه النظرية وأصول طريقته العملية ولكن هذا كله لم يمنعه من أن ينقده وينقد غيره من الصوفية في كل دراساته . وإذا كان ابن سبعين بوصفه قائلا بالوحدة المطلقة قد اعتمد على كثير من الأفكار التي هضمها حتى صاغ مذهبه ، وكشف عن آصالته ، إلا أن ذلك لا يمنع من القول أنه أسرف أسرافا شديدا فيما ذهب إليه ، وهو يحاول تأكيد مذهبه من خلال القرآن والسنة ليدلل بهما على ما أنتهى إليه من نتائج . فمن ذلك تأويله المسرف لقوله تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك (٢١٦). فليس المقصود عنده بالحسنة عنده ـ كما يقول التفتازاني الفعل الحسن ولا بالسيئة الفعل السيئ كما يستفاد من ظاهر الآية ، وإنما المقصود بالحسنة عنده الوجود الحقيقي الذي يتجوهر به الانسان ، وبالسيئة الوجود الوهمي الذي يتوهمه الإنسان (٢١٧). ومن مظاهر الاسراف في التأويل عنده تحميل لبعض الآيات مالا تطيق ـ كما يقول

التفتازاني كمثل قوله تعالى ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا الله والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾ (٢١٨) . فهو يرى أن فيها دلالة صريحة على أن الوجود واحد ، لافرق بين مظهر ومظهر ، على حين أننا نفهم من هذه الآية بحسب ظاهرها في رأي التفتازاني أن الله لا شريك له ، وبذلك يشهد الملائكة وأولوا العلم .... " (٢١٩) .

وكذلك من مظاهر أسرافه تأويله لبعض الأحاديث لينطقها بمذهبه في الوحدة المطلقة ، وهى ليست دالة على ذلك ، كمثل ما فعله في الحديث القائل كنت كنزا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني ، فهذا الحديث يفيدني ظاهره أن الله خلق المخلوقات لكى يعرفه الانسان بتأمله لها ومشاهدة قدرته فيها . لكن ابن سبعين كما يقول التفتازاني يتأوله تأويلا خاصا لينطقه بالوحدة بين الخالق والمخلوق ، من حيث أنه يرى في الحديث أخباراً عن الغير وهو الخلق ، وذلك التغير أو الخلق عنده قضايا عدمية ، ولا معنى للغير عند ابن سبعين سوى أنه بالله ومن الله ومنه وله وفيه على حد قوله (٢٢٠) .

وملاحظة استاذنا التفتازاني فيما يتعلق بتعسف ابن سبعين في تأويله للحديث صحيحه فضلا عن أنها تغاير فعلا ما فهمه ابن عربي من الحديث فقد كان هذا الحديث سنداً لمذهبه في تفسير الوجود وفي تحديد مكانة الانسان الكامل في فلسفته الصوفية . وقد عول عليه وعلى غير من الأحاديث ، بل وعلى الحديث الأول بالذات خرج بناؤه الانطولوجي أو حاول على الأصح أن يجد مشروعية لفلسفته الصوفية (٢٢١) . شأنه شأن من جاء بعده كابن سبعين الذي تأول بعضا من الاحاديث بما يخدم بناءاته الميتافيزيقية على نحو ما قاله في الحديث أول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ، فهو يتأوله بما ينطق بأنه الواسطة في خلق العالم أو القطب الذي يدور عليه التدبير ، بل ومن مظاهر الاسراف ان

ابن سبعين بأنه يتأول هذا الحديث على هذا الوجه لأن هذا واجب العقلاء عندما يعرضون للمتشابه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم .. " (٢٢٢) . بل إن ابن سبعين وإن كان يجد في القرآن مصدراً لاصطلاحات القرب والمقرب وفي السنة مصدراً لاصطلاحات الحقيقة والمحقق ، إلا أنه لا يستعمل هذه الاصطلاحات بمعانيها الأصلية ، وإنما هو يتأولها أو يفلسفها ــ كما يقول التفتازاني ـ ليدل بها على مذهبه في المقرب أو المحقق كواسطة بين الله والعالم (٢٢٣).

بل إن التفتازاني وهو يواصل تقويم مذهب ابن سبعين ، لم يفته أيضا أن يفند طريقته العملية ، فهي عنده طريقة تلفيقه ، لأنها ليست كسائر الطرق الأخرى في ترتيب الاسناد لشيوخها ترتيبا زمنيا ينتهي إلى الرسول ، وإنما تستمد اسنادها من الصوفية والفلاسفة مسلمين وغير مسلمين ، ومن ثم فهي طريقة تلفيقية شأنها شأن مذهب ابن سبيعن ، ولهذا لم يكتب لها البقاء طويلا بعد وفاته ، ولم تنتشر بالتالي بين جماهير المسلمين كبقية الطرق الأخرى (٢٢٤) .

ولا يتردد التفتازاني أن ينتقد وحدة الأديان عند من قالوا بها من متفلسفة الصوفية مخالفا بذلك رأى ، أستاذه الدكتور مصطفى حلمي لما رأى فيها ضربا من التسامي والمثل العليا (٢٢٥) . فإذا كان ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وابن الفارض (ت٦٣٢هـ) قد قالا بهذه الفكرة ، الأول كنتيجة مترتبة على نظرية الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ، إلا أن هذا من الغلو الذي لا مبرر له كما يقول التفتازاني . فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد ، ومن ثم فكيف يعلن ابن عربي جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة (٢٢٦).

وهو ينقد ابن الفارض في قوله أيضا بهذه الفكرة ، فهي وإن بدت تعبر عن نزعة انسانية في الارتفاع عن التعصب لدين معين ، إلا أنه لايوافق ابن الفارض ــ كما

يقول ـ لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية ، وفهم تأويل ابن الفارض هذه الملل والديانات على صعيد واحد إلا أن تأويله تأويل مسرف على حد قوله (٢٢٧).

وإذا كان التفتازاني قد وجه النقد إلى آراء ابن عربي وابن الفارض ومن قبلهما ابن سبعين من منطلق العقيدة ، فإنه لا يتردد أيضا أن ينقد من خلال هذا المحك صوفية الشطحيات مثل البسطامي (ت٢٦١هـ) والحلاج المقتول (٣٠٩هـ) وهذه النزعة النقدية من الأمور التي يستلزمها البحث العلمي من حيث الموضوعية وهو الأمر الذي يحرص عليه التفتازاني في كل دراساته التي قدمها ، وليس أدل على ذلك من قوله في تقديمه كتابه مدخل إلى التصوف " وقد نبهنا في جميع فصول الكتاب إلى ما يعد من التصوف صحيحا وايجابيا ، وما يعد منحرفا وسلبيا وذلك في أمانة وموضوعية "(٢٢٨). فإذا كان ما جرى على لسان البسطامي من قبيل الحالات النفسية ، وإنه لا يقصد الاتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية ، إلا أنه عنده من أرباب البدايات . وبوجه عام فكل أصحاب الشطحيات في رأيه ليسوا من الصوفية الكمل (٢٢٩). ولا يتردد التفتازاني رغم تقريره أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقيا ، في أن يقرر أنه متأثر بثقافات أجنبية كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والشيعية والعقائد المسيحية (٢٣٠).

وأكثر من هذا كله ، فإن التفتازاني وهو الصوفي أصلا لم يتردد في نقد مسلك الكثيرين ممن يزيدون ويهولون في إثبات الكرامات للصوفية وبالذات لأقطابها الكبار ، وعلى الرغم من أن هذه المسألة عنده ثابتة فالكتاب والسنة إلا أنه يؤكد أن الكرامات ليست هى التي تعلي من شأن ابن عطاء ولا غيره بل يقول " وليت كتاب تراجم الصوفية من المناقبين أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق ، والمبالغة في اظهار أهميتها في حياة ابن عطاء الله السكندري أو في حياة غيره من الصوفية المحققين الراسخين ولو فعلوا ما أساءوا إلى التصوف وما شوهوا صورته الحقيقية في نظر الناس " (٢٣١) .

ولنتأمل دلالة عبارة التفتازاني ، وكيف يحذر النـاس مـن الإغـترار بمـا قـد سبغه الاتباع على أوليائهم من أمر الكرامات . وهو على صواب فيما يقول مـن جهتـين أولاهما أن الكرامة ليست هى التي ترفع درجة الولي الحقيقي ، لأن درجته معلومة لله بطاعته وسلامة اعتقاده وثانيهما أن الركون إلى هذه المسألة من شأن أن يعـرف الناس عن الأخذ بأسباب الحيـاة فيوكلـون أمورهـم إلى هـؤلاء الصـالحين ، ومـن المؤسف أن بعضا مـن أقـوال هـؤلاء قـد تصـرف النـاس عـن الأخـذ أحيانـا بتلـك الأسباب وإلا فكيف نفسر قول ابى العباس المرسي " ولله لقد صحبت أقواما يعـبر أحدهما على الشجرة اليابسة فيشير إليها فتثمر رمانا للوقت فمـن صحـب هـؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء .. (٢٣٢). وقد ذكرت هذا التعريف بـالذات لأن أبـا العباس المزسي شيخ ابن عطاء اللـه السـكندري ، لكـن أسـتاذنا التفتـازاني بحسـب مشربه السابق كان على حق فعلا لما لم يفهم من الكرامة سوى أنها فضل من اللـه لعبده ، وانها ليست بذي شأن بالنسبة للصوفي المحقق، ثم إن هذا كلـه لـم يجعلـه كما سبق الاشارة يزدري العلم ، ويقلل من شأنه .

ومما له دلالة في أمر هذه النزعة النقدية عند التفتازاني أنـه ينتقـد دون تقليـل مـن شـــأن صـاحب الـرأى الـذي ينتقـده خصوصـا إذا كـان مـن البـاحثين أو مـــن المستشرقين ، خاصة وأن أغلبهم قد قدم الكثير مـن الدراسـات الجـادة بـل وكـان بعضهم مثل ماسنيون نموذجا للموضوعية كمـا يقـول التفتـازاني حتـى صـار مثـلا يحتذى به (٢٣٣). لكن الموضوعية العلمية لم تمنـع التفتـازاني مـن نقـد بعـض تلـك الآراء أو تصحيحها والدليل على هذا أن بعضا من المستشـرقين وبـالتحديد جولـد تسيهر في كتابه (العقيدة والشريعة الإسلامية) قد ذهب إلى أن الزهد في الإســلام من المسيحية أو على وجه التحديد من الرهبان المسـيحين ، وأن أثـره قـد أمتـد إلى النبي نفسه ، وأن المسلمين من الزهاد قد حاكوا الرهبـان مـن المسيحين في ارتـداء الصوف الخشن (٢٣٤). ولكن هذا غير صحيـح كمـا يقـول التفتـازاني لأن جولـد

تسيهر ومن أخذ بمذهبه يستندون إلى القول بأن نبي الإسلام نفسه أخذ زهده من المسيحية ، ورأى كهذا ، فضلا عن غرابته - كما يقول - بعيد عن الروح العلمية المنصفة ، لاختلاف زهد الإسلام زهد المسيحية في الطابع ، فضلا عن أن ما هو طبيعي أن يستمد زهاد المسلمين مبادئهم أول ما يستمدون من القرآن والسنة (٢٣٥).

ونقد رأى جولد تسيهر على هذا النحو ، لا يعني تعصبا من قبل التفتازاني وإنما هو نقد يستلزمه منطق البحث العلمي ، الذي ينفصل عن الموضوعية وتوخي الحيدة والأمانة في إصدار الأحكام . وإذا كان التفتازاني قد صوب رأيا كهذا لينفي فيه أصالة زهد الإسلام مقارنة بزهد المسيحية ، فالموضوعية العلمية عنده ألزمته أن ينقد أيضا متفلسفة في مذاهبهم ، ولم يجد غضاضة في أن يقرر في أن بعضها يستمد أصوله من العقائد المسيحية (٢٣٦). ثم هو يقول مصداقا لأمانته أيضا " ومع هذا فنحن لا ننكر تأثر بعض الصوفية المتفلسفين بالمسيحية على نحو ما نجد عند الحلاج ، ولكن هذا لم يظهر إلا في وقت متأخر " (٢٣٧).

وبنفس الروح النقدية التي وسمت كتابات التفتازاني ودراساته لايكف عن تصحيح بعض الأحكام الخاطئة من جانب بعض المستشرقين . لكن النقد يظل في إطار الموضوعية العلمية لا الأهواء الشخصية . فلم يكن هذا دأب أستاذنا ولا ديدنه ، فضلا عن أنه ينافي أخلاق الإسلام وأخلاق العلماء ، ونسوق شاهدا على هذا في تخطئته لنيكلسون - وفضله معلوم على دراسة التصوف الإسلامي - لكنه قد أخطأ في تقدير قيمة الغزالي من الناحية الصوفية ، وأصدر عليه حكما غير صحيح - كما يقول التفتازاني - إذ قد وصفه نيكلسون قائلا " ويمكن القول بأن نسبة الغزالي إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامي وبأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود " (٢٣٨).

ووجه الخطأ في كلام نيكلسون أنه لم يجعل الغزالي ـ وهذا هو الأهم ـ صوفيا لأنه لم يقل بوحدة الوجود ، مع أنه يعترف بأن هذا المذهب لم يعرف في التصوف الإسلامي إلا بمجيء الصوفي المتفلسف ابن عربي (ت٦٣٨هـ) . ولو جاز أن نعتبر الصوفي صوفيا لضرورة قوله بوحدة الوجود ، فخرج من هذا التعريف كل صوفية الإسلام قبل ابن عربي بطبيعة الحال ، ومن ثم كان محك الفناء لا وحدة الوجود هو الذي يميز الصوفي في تجربته الصوفية عند التفتازاني إذ ليس كل الصوفية في الإسلام وفي غيره من صور التصوف من القائلين ضرورة بوحدة الوجود (٢٣٩) . والواقع أن ملاحظة التفتازاني صحيحة ، إذ القول بالفناء حال يخص الصوفية ، وفضلا عن هذا كله ، فإن نيكلسون لم يثبت على رأى واحد فيما يتعلق بما يقرره بشأن هذا المذهب ، فهو تارة ينسبه للبسطامي والخراز ، وتارة أخرى ينسبه للبسطامي (٢٤٠) .

لكن التفتازاني إذا انتقد نيكلسون أو غيره من المستشرقين ، فلا يكون النقد له أو لغيره ، إلا إذا كان رأيه أو رأى غيره في حاجة إلى مراجعة لفقدان الدليل ، أما إذا كان رأى نيكلسون أو غيره صحيحا فإن موضوعية التفتازاني تأبى عليه إلا أن يشاركه رأيه ، حتى لو كان نقدا ، بل أن التفتازاني يدعمه ويقويه ، وتلك هي نزاهة الباحث العلمي الأصيل ، فلئن أخطأ نيكلسون في نظر التفتازاني لأنه لم يجعل الغزالي صوفيا لأنه لم يقل بوحدة الوجود ، إلا أنه أصاب ـ نيكلسون ـ لما انتقد مسلك أوائل الصوفية الذي حبذوا الانقطاع التام للعبادة ، وذموا أسباب الدنيا باطلاق والذين طبقوا كما يقول التوكل بمعنى أن يكون العبد بين يدي الله كالميت في يد الغاسل الذي يعده للدفن ، ومن ثم لم يتمكنوا من أن يبذلوا مجهودا لكسب قوت يومهم أو ما يقيم أودهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (٢٤١) . ويعلق التفتازاني على هذا فيقول " .. نحن نوافق نيكلسون على ما يقرره بصدد فهم كثير من أوائل الصوفية للتوكل ، على أنه مناف لتدبير الرزق بحيث يكون

نتيجة هذا التنافي الوقوف في الحياة موقفا سلبيا للغاية والأعتماد على الغير في شأن الرزق لأن الروايات المتعددة عن كثير منهم في كتب الطبقات تؤكد فهمهم للتوكل بهذا المعنى بما لايدع مجالا للشك (٢٤٢) . ودلالة عبارات التفتازاني رغم مشربه الصوفي لأبلغ دليل على نزاهته في تقبل الرأى الآخر من أى فرد كان مادام رأيه صحيحا ، وهو الأمر الذي جعل آدم ميتز هو الآخر يقرر نفس ما سجله نيكلسون (٢٤٣) ولهذا فقد أحسن التفتازاني صنعا لما انتقد مسلك هؤلاء الصوفية ، ولم يتجاهل نقد نيكلسون أو غيره لهم من هذا الوجه . وإذ يفعل التفتازاني هذا ، فلأن بعضهم ترك أمر الاهتمام بالرزق ، وقلة الاشتغال به بدعوى التوكل (٢٤٤) على الله مع أن التوكل محله القلب عند المحققين من الصوفية ، وهى بالتالي لا تنافي حركة الكسب (٢٤٥). ومهما يكن من الأمر ، فإن ما يعنينا في هذا المقام هو أن التفتازاني لم يتردد في أن يدعم رأى نيكلسون ويزيده تأكيداً ، ناقداً مسلك هؤلاء الصوفية الذين لم بفهموا التوكل بالمعنى الصحيح الذي يوافق الإسلام بوصفه جامعا للحياتين الدنيا والآخرة . وهو في الآن نفسه يكشف لنا عن عدم تعصبه ونزاهته في تحري الحقيقة .

والحق أن هذا الملمح النقدي يعد ملمحا أصيلا عند التفتازاني ، وهو يتسق مع الروح العلمية التي ينبغي أن يتصف بها الباحث ، لكن شريطة أن يتم النقد بعيداً عن الاهواء ونعرة التعصب كائنا ما كان لونه ، وهذا ما لم يفعله أستاذنا التفتازاني ، لأن هذه النعزة لا تكون خرقا للأخلاق العلمية فحسب كما يقول بيفردج ، بل لأنها ترتد إلى نحر المتعصبين إلى حد الاضرار بهم وبأوطانهم في كثير من الاحيان (٢٤٦).

وخلاصة القول أن التفتازاني قدم مفهوما دقيقا للتصوف الذي يتفق مع الأصول الإسلامية عقيدة وشريعة . وهو في تقديمه لهذا المفهوم يوافق في أغلب ما قدمه مشرب السابقين من الائمة والفقهاء من ناحية والمصلحين المعاصرين من ناحية

أخرى . الأمر الذي يعطي لأفكاره آصالة ومشروعية لاسبيل إلى انكارها تماما كما أبان عن مشروعية هذه الأفكار بعضا من هؤلاء كابن القيم والشوكاني وغيرهما من المجددين ، وهو ما حاولنا أن نثبته ثم أن التفتازاني من ناحية أخرى قدم منهجا دقيقا يحتذى به في دراسة التصوف دراسة علمية من شأنها أن تفضي إلى نتائج ذات درجة عالية من الخصوبة والثراء . وهو ما حاولنا أن نستشفه ونדلل عليه . وهذه هى الأستاذية الحقة التي جعلتنا مدفوعين بالرغبة الصادقة في الكتابة عنه ، إذ الأستاذية في رأينا شأنها شأن العلم منهج وليس بجموعة من الأفكار يختزنها عقل الأستاذ . وهذا هو الذي تركه التفتازاني إذا فتشنا في كتاباته بعين الإنصاف ، وإذا وزناها بميزان الموضوعية العلمية ، فحينئذ لن يتردد المنصفون منا إلا أن يقرروا ما قد أثبتناه . صحيح قد تختلف معه حول بعض النتائج ، لكن أحداً لن يماري في أصالة أبحاثه وطرافة نتائجه بأى حال من الأحوال ، ولما كانت الأستاذية الحقه منهجا ، فالأستاذية لا تموت . ولما كانت الأستاذية الحقة أنموذج في الخلق الرفيع ، فالنماذج المضيئة بأخلاقها لا تموت . ولأن التفتازاني هكذا ، فسيظل أستاذنا التفتازاني - في رأينا - بعلمه ومنهجه وخلقه نموذجا يحتذى لنا شأن كل أستاذية حقه بهذه الحيثية . ولهذا أحسب بحثي في زمن الجحود والنكران لمسة وفاء لأستاذية مبدعه وأخلاقية كاملة !!!

الهوامش

(١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ـ بحث منشور فى مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة المجلد الخامس والعشرون ناجزء الثانى ١٩٨٦ ص٥٥ وانظر ما كتبه شاخت في تراث الإسلام ترجمة الدكتور حسين مؤنس ـ احسان صوفى مرتجمة الدكتور فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة ـ المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت الطبعة الثانية ١٩٨٨ ج٢ ص١١٦ ـ ١١٧ وأيضاً انظر بطروشوفسكى ـ الإسلام فى إيران قدم له ترجمة الدكتور سالباعى محمد السباعى دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٨٢ ص١٧٧ ، ١٨٠ ـ ١٨٢ .

(٢) من هؤلاء بعض الفقهاء الحنابلة ومثل ابن قدامة (ت ٥٦٢هـ) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن القيم (ت ٧٥١هـ) والإمام الشوكانى (ت ١٢٥٠هـ) وبعض المعاصرين كالإمام محمد عبده (ت ١٩٠٥هـ) والإمام عبد الحميد بن باديس (ت ١٩٤٠م) وغيرهم وحقيقة الأمر أن هؤلاء لا يعادون التصوف بما هو تصوف وإنما يهاجمون الجوانب السلبية التى قد لا توافق العقيدة تارة والشريعة تارة أخرى ، وفيما عدا ذلك فهم يشيدون بالكثير مما مثله الصوفية من قيم إسلامية هى من صميم الإسلام نفسه بل وفى كثير من المسائل التى تشكل قلب التصوف ذاته راجع دراستنا عن الولاية بين الجيلانى وابن تيمية دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٩٠م ، وأيضاً عن الإمام المجدد ابن باديس ـ دار الوزان للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٨م .

(٣) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٧٩م المقدمة ص ـ أ .

(٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ب .

(٥) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص أ ـ ص ب .

(٦) عبد الرازق (الإمام مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٤٤ ص ٤٧ .

(٧) عبد الرازق (الإمام مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٧ ويرى الإمام مصطفى عبد الرازق أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى إلى ضم هذا العلم إلى شعبها .

(٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ـ ب .

(٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدرسة عبد الرازق الفكرية ـ بحث منشور ـ ضمن بحث آخر فى الكتاب التذكارى عن مصطفى عبد الرازق نشرها المجلس الأعلى للثقافة بعنوان الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق مفكراً وأديباً ـ القاهرة ١٩٨٢م ص ٣٩ .

(١٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٥ وأيضاً انظر مدخل إلى التصوف الإسلامى ــ دار الثقافة للطباعة والنشر ــ القاهرة الثالثة ١٩٧٩م ص١٦ .

(١١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ص ٥ .

(١٢) التفتازانى مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٦ .

(١٣) القشيرى : الرسالة تحقيق عبد الحليم محمود ، محمود بن الشريف ــ دار الكتب الحديثة ــ القاهرة ١٩٧٥ ج٢ ص٧٣١ ، وانظر ما أورده القشيرى بخصوص مسائل التوحيد فى صدر رسالته ج١ ص٣٢ وما بعدها وللقشيرى أيضاً رسالة فى مسائل العقيدة وعلم الكلام أوردها هى شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة وأيضاً انظر بصدد عناية الصوفية بمسائل العقيدة ما أورده الكلاباذى فى التعرف لمذهب أهل التصوف تصحيح محمد زهرى النجار ــ مكتبة الكليات الأزهرية ــ الطبعة الثانية ١٩٨٠ ص٤٩-٧٨ ، وما أورده الهجويرى فى كشف المحجوب تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل ومراجعة يحيى الخشاب ــ طبعة المجلس للشئون الإسلامية ــ القاهرة ١٩٧٥ ج٢ ص٥١٩ ــ ٥٣١ وانظر ما أورده الجيلانى فى الغنية لطالبى طريق الحق ــ طبعة مصطفى البابى الحلبى ــ القاهرة ــ ١٩٥٦ ص٥٤ ــ ٨٠ ، وانظر بصدد مسائل العقيدة أيضاً وقضايا علم الكلام ما أورده السيوطى فى تلخيصه لكتاب ذى الكلام الهروى الأنصارى (ت٤٨١هـ) وذلك فى كتابه صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ــ تقديم الدكتور على سامى النشار ــ مكتبة الخانجى ــ القاهرة ١٩٧٤ ص٣٣ ــ ٨٢ فضلاً عما هو موجود عند الغزالى فى إحياء علوم الدين وابن عربى فى الفتوحات المكية ، وعبد الغنى النابلسى فى مصنفاته المخطوطة والمطبوعة.

(١٤) الجيلانى : الغنية لطالبى طريق الحق ج٢ ص١٦٣ .

(١٥) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٤ ، وأيضاً انظر الغنية لطالبي طريق الحق ج١ ص٣٦ ، ص٢ ــ ١٢ ، وأيضاً انظر ج٢ ص١٨٠ .

(١٦) زروق : قواعد التصوف قاعدة ٢٦ ص١٥ ، وفى لزوم الفقه ضرورة للصوفى انظر قاعدة ٦١ ص٣٦ .

(١٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٩ ، وأيضاً انظر ص١٨٧ ــ ١٨٨ نفس المرجع ، ومن الممثلين لهذا التيار من التصوف الفلسفى السهروردى المقتول (ت ٥٨٧ هـ) ومحى الدين ابن عربى (ت٦٣٨هـ) صاحب مذهب وحدة الوجود وابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وابن سبعين (ت٦٦٩هـ) صاحب مذهب الوحدة المطلقة ثم الصوفية المتفلسفين من تلاميذ ابن عربى وشراحه مثل عبد الكريم الجيلى (ت ٨٣٢هـ) وعبد الغنى النابلسى (ت١١٤٣هـ) وعفيف الدين التلمسانى (ت ٦٩٠هـ) وغيرهم ، ويمكن أن نعد من هؤلاء الحلاج المقتول (ت ٣٠٩هـ) باعتباره أوائل الصوفية الذين ظهرت لديهم بوادر هذه النزعة .

(١٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٩ .

(١٩) دراز (الدكتور محمد عبدالله) : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـــ طبعة دار القلم الكويت ١٩٩٠م ص٣٦ .

(٢٠) بوترو (أميل) : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ـــ الهيئة المصرية للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٣ ص٢٤٤ .

(٢١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المعرفة الصوفية أداتها وموضوعها وغايتها عند الصوفية المسلمين بحث منشور بمجلة الرسالة ـ القاهرة العدد ٩٣٣ ـ ١٩٥١ ص٥٥٢ .

(٢٢) ابن خلدون : المقدمة ـ طبعة دار الشعب ـ بدون تاريخ ص٤١١ .

(٢٣) برجسون (هنرى) : منبعا الأخلاق والدين ترجمة سامى الدروبى الهيئة المصرية العامة للكتاب ـــ القاهرة ـ ١٩٧١ ص٢٢٩ .

(٢٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٦-٨ ومن الجدير بالذكر أن بعضاً من هذه الخصائص لم يفطن إليها بعض من تناولوا هذه التجربة كما يقول التفتازانى فوليم جيمس لم يفطن إلى خاصية الفناء وخاصية السعادة والطمأنينة ، وبيوك حدد سبع خصائص ومع ذلك لم يذكر أيضاً هاتين الخاصيتين ، وبرتراندرسل فى حصره لخصائص التجربة الصوفية أيضاً لم يفطن إلا لخاصيته المنهج الذوقى أو الكشف ، وما أورده بعد ذلك من خصائص يختص بصوفية وحدة الوجود ـ انظر تفصيلاً هذه المسألة فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص٤ ـ ٦ .

(٢٥) ابن تيمية : العبودية ـ طبعة المؤسسة السعودية ـ القاهرة ١٩٨٧ ص٧٨، وهى عند ابن تيمية ثلاثة أنواع الأول هو فناء الإرادة وهو ما يرتضيه كما تقدم والثانى الفناء عن شهود السوى وهو للسالكين المجذوبين ولذلك يلتمس لأصحابه العذر فيما صدر عنهم من عبارات ، والثالث الفناء عن وجود السوى ، وهو مالا يرتضيه قطعاً ابن تيمية ويسميه فناء الملاحدة أحكام ابن تيمية على النوع الأخير فينبغى أن تفهم فى ضوء الفارق النوعى بين مذاهب متفلسفة الصوفية كابن عربى وتلاميذه وابن سبعين إذ الفارق بينهما كبير وهو ما يعترف به ابن تيمية نفسه من واقع مصنفاته .

(٢٦) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٢ .

(٢٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣ .

(٢٨) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ـــ طبعة المطبعة الفلسفية ـــ القاهرة ١٣٩٩هـ ص٣٧ .

(٢٩) بوترو (اميل) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة ص١٧٦ .

(٣٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣ .

(٣١) ابن تيمية رسالة العبودية ص٨ ، ٩ .

(٣٢) التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص٤٢ .

(٣٣) التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص٤٢ .

(٣٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣ .

(٣٥) سورة المؤمنون الآية ٩ .

(٣٦) سورة العنكبوت الآية ٤٥ .

(٣٧) الجيلانى (عبد القادر) : الغنية لطالبة طريق الحق ـ طبعة البابى الحلبى ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ١٩٥٦ ج٢ ص١١٠ وراجع فيما يتعلق بهذا المفهوم الحقيقى للصلاة تفسير الإمام محمد عبده لقوله تعالى فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ـ تفسير سورة الماعون ضمن تفسير فاتحة الكتاب وجزء عم طبعة الجمهورية ـ القاهرة ١٩٨٩ ص٣٣ .

(٣٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٣ .

(٣٩) سورة التوبة الآية ١٠٣ .

(٤٠) سورة الرعد الآية ٢٢ .

(٤١) سورة البقرة الآية ٢٦٤ .

(٤٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤ .

(٤٣) الطوسى (السراج) : اللمع ـ تحقيق طه عبد الباقى سرور ، والدكتور عبد الحليم محمود ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ١٩٦٠ ص٢١٦ .

(٤٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤ .

(٤٥) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : رسالة التوحيد ـ القاهرة مطبعة النصر ـ ١٩٦٩ ص١٤٩ .

(٤٦) زروق : قواعد التصوف القاعدة ٨٦ ص٥٢ .

(٤٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٤ ،١٢ .

(٤٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص١٥ وراجع مفهوم التصوف باطلاق ص٨ .

(٤٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص١١٢ .

(٥٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ـ بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ج٢ ص٥٥ .

(٥١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص٥٥ .

(٥٢) ابن تيمية : التحفة العراقية فى الأعمال القلبية ص٣٧ وهى عند ابن تيمية التوكل والاخلاص والشكر والصبر والخوف والرجاء وغيرها .

(٥٣) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الطرق الصوفية فى مصر ص٥٥ وما بعدها .

(٥٤) عفيفى (الدكتور أبو العلا) : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٣ ص٩٢ .

(٥٥) السلمى (عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ـ تحقيق نور الدين شريبة ـ مكتبة الخانجى ـ القاهرة الطبعة الثانية ـ القاهرة ١٩٦٩ ص١٦٧ .

(٥٦) الجوزية (ابن القيم) : مدارج السالكين ـ دار التراث العربى للطباعة والنشر ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢ج٢ ص٢٢٨ .

(٥٧) المودودى (أبو الأعلى) : ألف باء الإسلام ـ مكتبة التراث الإسلامى ـ القاهرة ١٩٨٣ ص١٤٣ .

(٥٨) الطويل (الدكتور توفيق) : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٦ ص١٤٣ .

(٥٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مقدمة كتاب ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩ ص ـ ى .

(٦٠) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص١٦٠ وأيضاً ص١٢٩

(٦١) محمود (الدكتور زكى نجيب) : قيم التراث ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٩٨٧ .

(٦٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٤٥ .

(٦٣) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص١٢٩.

(٦٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٩٦ وما بعدها .

(٦٥) محمود (الدكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ الطبعة التاسعة ١٩٩٣ ص١٠٧ .

(٦٦) قنصوه (الدكتور صلاح) : نظرية القيمة فى الفكر المعاصر ـ دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٨٦ ص٢٢٧ .

(٦٧) اينشتين (البرت) : أفكار وآراء ترجمة الدكتور رمسيس شحاته ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٨٦ ص٢٢٠ .

(٦٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٩١ .

(٦٩) سورة يونس الآية ١٠١ .

(٧٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٩١ وأيضاً الظر المعرفة الصوفية أداتها وموضوعاتها وغايتها عند الصوفية المسلمين ـ بحث منشور بمجلة الرسالة ـ القاهرة العدد ٩٣٣ مايو ١٩٥١ ص٥٧٥ ، ٥٧٦ .

(٧١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٩٧ .

(٧١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٩٧ .

(٧٣) العراقى (الدكتور عاطف) : النزعة العقلية فى الفلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ القاهرة١٩٨٦ ص٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(٧٤) العراقى (الدكتور عاطف) : مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية ص٤٥ .

(٧٥) عبده (الأستاذ الإمام محمد) : الإسلام دين العلم والمدنية ص١٢٩.

(٧٦) محمود (الدكتور زكى نجيب) : قيم التراث ص١٤٢ وما بعدها .

(٧٧) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ص١٤١ .

(٧٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام ص٨٩ وما بعدها .

(٧٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام ص٨٩ وأيضاً مقدمة كتابه ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص ـ ل .

(٨٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : مقدمة كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ـ ل .

(٨١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٨٨ .

(٨٢) اشفتسير (البرت) : فلسفة الحضارة ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى مراجعة الدكتور زكى نجيب المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ١٩٦٣ ص١٠٧ .

(٨٣) انظر مقدمة كتابه ابن عطاء الله السكندرى ص ـ ل وأيضاً مقدمة كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ـ ح .

(٨٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : الإنسان والكون ص٢١ .

(٨٥) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٤ ـ ٥ .

(٨٦) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٥ .

(٨٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته ـ المقدمة ص ـ ح

(٨٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٩٥ .

(٨٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٥

(٩٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٦ .

(٩١) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٦ .

(٩٢) انظر للدكتور أبو الوفا التفتازانى : مقدمة مدخل إلى التصوف الإسلامى ص هـ .

(٩٣) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : سيكولوجية التصوف ـ بحث منشور بمجلة علم النفس ـ مجلد يناير ١٩٥٠ العدد ٢ ص٢٩٢ .

(٩٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : سيكولوجية التصوف ص٢٩١ ـ ٢٩١

(٩٥) انظر مقدمة ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٥ ، أيضاً مقدمة ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٥ وأيضاً بحثه عن الطريقة الأكبرية عند ابن العربى ص٣١٣ وما بعدها .

(٩٦) انظر التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٩٦ ـ ١٩٧ وأيضاً انظر مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ح من المقدمة .

(٩٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص١٨٩ .

(٩٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٤٥٥ وأيضاً انظر الطريقة الأكبرية بحث منشور بالكتاب التذكارى عن ابن عربى ص٣٢٩ ورياضة الصمت تستند إلى قوله تعالى ﴿ فكلي واشربى وقرى عيناً فإما ترين من البشر أحداً فقولى إنى نظرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً ﴾ سورة مريم الآية ٢٦ .

(٩٩) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص١٩٠.

(١٠٠) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٧٥

(١٠١) الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الآلهى عند ابن عربى — طبعة نهضة الشرق القاهرة١٩٩٠ ص٣١ وما بعدها ، والكتاب فى أصله كان موضوعاً لرسالتنا للدكتوراه تحت إشراف استاذنا الدكتور عاطف العراقى ، وقد شرفت بمناقشة أستاذنا التفتازانى لهذا البحث كما شرفت من قبل بالتلمذة على يديه فى مرحلة الليسانس .

(١٠٢) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٧٦

(١٠٣) انظر كتابنا الفناء والحب الآلهى عند ابن عربى ص٣٧ — ٣٨ وأيضاً ص١٤٢ — ١٤٣ ، وأيضاً انظر ص٢١١ — ٢١٢ ، وأيضاً ص٢٦١ — ٢٦٤ .

(١٠٤) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٨٠ ، وما بعدها أيضاً ابن سبعين وحكيم الاشراق ص٣٠٦ وما بعدها .

(١٠٥) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٣٤١، وأيضاً ص٣٤٣ — ٣٤٤ ، وأيضاً ٣٥٨ وما بعدها .

(١٠٦) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٣٩٤-٣٩٦ .

(١٠٧) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٩١ .

(١٠٨) التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٩٢ .

(١٠٩) كرم (يوسف) : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٧٩ ص٩٨ .

(١١٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٣٣-٣٤ .

(١١١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص ٣٥ .

(١١٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص ٦٢ .

(١١٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٣ - ٦٤ .

(١١٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص ٦٤ .

(١١٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥

(١١٦) بدوي (الدكتور عبد الرحمن) : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي - القاهرة مكتبة النهضة العربية - ١٩٤٧ ص ١٠١ .

(١١٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ـ بحث منشور ـ في الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ ص٣٠٦ . تنسب الطريقة القادرية إلى عبد القادر الجيلاني (٤٧١ ـ ٥٦١هـ) انظر فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٣ ص٢٤٦-٢٤٧ وانظر أيضا طبقات الشعراني طبعة مطبعة صبيح ـ القاهرة جـ١ ص١٠٨ ـ ١٠٩ وأصول الطريقة القادرية فهي تقوم على خمسة أصول هي علو الهمة وحفظ الحرمة وحسن الخدمة ونفوذ العزيمة وتعظيم النعمة ـ انظر في ذلك جامع الأصول للكمشخانوي ـ طبعة دار احياء الكتب العربية ص١٠ وبصدد فروع هذه الطريقة القادرية في مصر ذكر الدكتور التفتازاني أن لها فرعين هما القادرية القاسمية الفارضية ـ انظر الطرق الصوفية مصر ص ٧٢ .

(١١٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص٣٠٧ .

(١١٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص ٣٠٨ .

(١٢٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ـ بحث منشور في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد المجلد السادس ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨ ص٢٣٤ من الصحيفة .

(١٢١) السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٣ ص٩٥ وأيضا ما أورده الجوزي في تلبيس أبليس ـ طبعة المطبعة المنيرية ص ١٨٦ ـ ١٩١.

(١٢٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ص٢٣٤.

(١٢٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ص ٢٣٥ ولطائف المنن لابن عطاء الله السكندري ص٢٩١ ـ ٢٩٢ .

(١٢٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي ومؤلفاته ص٢٣٥ .

(١٢٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ص ٢٣٦ .

(١٢٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٠٠ وقد وجدنا النص في رسالة غير معنونة من رسائل ابن سبعين التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي ص١٩٤ ويظهر مصطلح وحدة الوجود أيضا في موضع آخر من كتابه فيه حكم ومواعظ ص٣٨ ضمن نفس الرسائل .

(١٢٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢١٨

(١٢٨) ابن سبعين : مجموعة الرسائل ـ رسالة الألواح ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ وفي هذه الرسالة يظهر مصطلح الوحدة المطلقة .

(١٢٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٥٢ وتجدر الإشار أن هذا المصطلح في وصية ابن سبعين لاصحابه ص٣١٤ ضمن الرسائل التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي .

(١٣٠) سورة آل عمران الآية ١٨ .

(١٣١) ابن سبعين : كتاب فيه حكم ومواعظ ـ ضمن الرسائل التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي ص٣٧ وايضا ص٣٨ .

(١٣٢) انظر الرسالة القوسية ضمن الرسائل التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٣٩ .

(١٣٣) ابن سبعين : رسالة خطاب الله بلسان نوره - ص٢٤٢ .

(١٣٤) ابن سبعين : رسالة الأحاطة ضمن رسائل ابن سبعين ص١٤٩.

(١٣٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٤١

(١٣٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٥٠ ـ ٢٥١ ، وأيضا ص٢٦١ .

(١٣٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٤٤ ـ ٢٤٩ وأيضا ص٢١٦ من نفس المرجع .

(١٣٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٧٥ - ٢٧٩ وراجع أيضا كتابنا الفناء الالهي عند ابن عربي فقد عقدنا مقارنات تفصيلية عن بعض هذه الجوانب بما يسمح بالكشف عن حقيقة المذهبين معا - انظر ٤٤ - ٤٨ وأيضا ص ٢٣٣ - ٢٤٣ على سبيل المثال لا الحصر .

(١٣٩) زيدان (الدكتور يوسف) : الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٨ ص١٨١.

(١٤٠) زيدان (الدكتور يوسف) : الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي ، ص٢١١ - ٢١٢.

(١٤١) الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الالهي عند ابن عربي ، ص٢٣٥.

(١٤٢) انظر مصطلح وحدة الوجود عند ابن سبعين في رسالته المسماه (النصيحة أو النورية) ص١٩٤ وأيضا في رسالة غير معنوية ص١٩٤ ، وأيضا في رسالة غير معنونة ص٢٦٤ وأيضا في رسالة له بعنوان كتاب فيه حكم ومواعظ ص٣٨ .

(١٤٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي - بحث منشور في مجلة الهلال - القاهرة سبتمبر ١٩٧٢ ص٧٢ ، وانظر بصدد معرفة إخوان الصفا ص٧٠ ـ ٧١ في كتابه ابن سبعين وفلسفته الصوفية .

(١٤٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٠٦- ٣٠٧ .

(١٤٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٠

(١٤٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٤

(١٤٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٦

(١٤٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٢٧

(١٤٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص٣٣٦ . وراجع ص ٢٩٦ أيضا .

(١٥٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٥٣

(١٥١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤٠٦

(١٥٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤٠٦

(١٥٣) ابن سبعين : الرسالة الرضوانية ضمن رسائل ابن سبعين ص٣٤٤ وأيضا ص٣٤٦ من نفس الرسالة .

(١٥٤) ابن سبعين : رسالة غير معنونة ضمن رسائل ابن سبعين ص٣٠٠ .

(١٥٥) ابن سبعين : وصية ابن سبعين لتلاميذه ـ ضمن رسائل ابن سبعين ص٣١٢ .

(١٥٦) الجزار (أحمد محمود) : الفناء والحب الالهي عند ابن عربي ص٥٦ انظر الرسالة القشيرية جـ٢ ص ، وأيضا الشريعة والحقيقة لقطب العبادي تحقيق الدكتور على أحمد إسماعيل ـ القاهرة ابن فودى ـ تحقيق الدكتور أحمد محمد كاني ـ دار الزهراء للاعلام العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الاولى ١٩٨٨ ص ١٩٤ وأيضا انظر المنح القدوسية ـ لابن علوية ـ دار زيدون ـ بيروت ١٩٨٦ ص٣٠٦ .

(١٥٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤٠٤ إلى ٥٠٥

(١٥٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٤٠٢ ـ ٤٠١ .

(١٥٩) ابن سبعين : الرسائل ـ ص٣١٢ .

(١٦٠) سورة التوبة الآية ٣٠.

(١٦١) انظر فصوص الحكم لابن عربي تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي طبعة بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٠ نص حكمة عليه في كلمة اسماعيلية ص٩٢ ـ ٩٤ وأيضا فص حكمة احدية في كلمة هودية ص١٠٦ وقد أخذنا بهذه الفكرة عنده في دراستنا عنه بعنوان : الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري طبعة دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩١ ص١١٣ ـ ١٢٥ .

(١٦٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته والصوفية ص١٥٢ .

(١٦٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وحكيم الاشراق ص ٢٩٥

(١٦٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وحكيم الاشراق ص٢٩٦

(١٦٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع السابق نفس الصفحة .

(١٦٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٥٦

(١٦٧) ابن سبعين : رسالة في أنوار النبي ـ ضمن رسائل ابن سبعين ص٢٠٩ وقد حصر فيها ابن سبعين ثلاثة وثلاثين نوعا من انوار النبي صلى الله عليه وسلم انظر تفصيلها في تلك الرسالة من ص٢٠١ إلى ٢١١ .

(١٦٨) أبو ريان (الدكتور محمد على) : أصول الفلسفة الاشراقية ـ طبعة دار الطلبة العرب ـ بيروت ١٩٦٩ ص٣٤٧ـ٣٤٨ . وانظر مقدمة كتاب هياكل النور للسهروردي تحقيق الاستاذ الدكتور محمد على أبو ريان ـ طبعة المطبعة التجارية ـ الطبعة الأولى ـ القاهرة ١٩٥٧ ص١٢.

(١٦٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٢٥٧ ـ ٢٥٨ وراجع أيضا ص١٨٩ ـ ١٩٠ من نفس المرجع .

(١٧٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد الرندي حياته ومؤلفاته ص٢٢٣.

(١٧١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عباد حياته ومؤلفاته ص٢٣٤ .

(١٧٢) انظر القشيري : الرسالة القشيرية جـ٢ ص٧٥١ وايضا انظر لأبي النجيب السهروردي آداب المريدين تحقيق فهيم شلتوت - دار الوطن العربي للطباعة والنشر - القاهرة - بدون تاريخ ص١١٤ .

(١٧٣) انظر الهجويري : كشف المحجوب جـ٢ ص٦٠٧ ، وأيضا انظر الغزالي ميزان العمل - مكتبة الجندي القاهرة - ١٩٧٥ ص١٠٩ - ١١٠.

(١٧٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٥ .

(١٧٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٥.

(١٧٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٤ ، وانظر ص٢٢٤ أيضا من نفس المرجع .

(١٧٧) ابن عجيبة : الفتوحات الالهية في شرح المباحث الأصلية - طبعة عالم الفكر - القاهرة ١٩٨٣ ص٩٦.

(١٧٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص١٩٧.

(١٧٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٤٣٣.

(١٨٠) ابن سبعين : الرسالة النورية - ضمن الرسائل التي نشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي وقدم لها - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ص١٧٥.

(١٨١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص١٨٨ .

(١٨٢) الطوسي (السراج) : اللمع ص٢٩ .

(١٨٣) الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين - طبعة دار الغد - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٥ جـ٢ ص١٣٨.

(١٨٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص٣١٣

(١٨٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

(١٨٦) مصلري حنورة - حسن عيسى : فروق الجنس والجنسية في القابلية للإيحاء - دراسة نفسية حضارية مقارنة على مجموعات من طلاب الجامعة في كل من مصر والكويت - مجلة علم النفس المعاصر - المجلد الاول - العدد الاول - ١٠٩ -١٢٥ .

(١٨٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : الطريقة الأكبرية ص٣٢٣ .

(١٨٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : نفس المرجع ونفس الصفحة العقد هى مجموعة من منظمة أو تجمع من الوجدان والافكار والمدركات والذكريات توجد في اللاشعور الشخصي - انظر نظريات الشخصية كاليقين هول ، جاردنر ليندري ترجمة الدكتور فرج أحمد وآخرين - دار الشايع - للنشر - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨ ص ١١١.

(١٨٩) الهجويري : كشف المحجوب ـ تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل مراجعة الدكتور عبد المجيد بدوي ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٥جـ ٢ ص٢١٧ .

(١٩٠) النفري : المواقف والمخاطبات ـ طبعة المثني ببغداد ـ دون تاريخ مخاطبة رقم٤ ـ ص٤٤٢ .

(١٩١) انظر بصدد مسألة الكرامات ووقوعها على أيدي الأولياء بمحض فضل الله مقدوره لبعض المقربين من الأولياء ـ البيهقي : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة ـ مكتبة السلام العالمية ـ القاهرة ١٩٨٤ ص١٨٩ ـ ١٩٥ ، وأيضا لابن تيمية : العقيدة الواسطية طبعة المطبعة السلفية القاهرة ـ الطبعة السابعة ١٣٩٤هـ ص١٩ وأيضا قاعدة شريعة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل تعليق محمد رشيد رضا ـ دار التراث العربي ـ القاهرة بدون تاريخ جـ٢ ص٢ وأيضا الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ـ القاهرة ص٥٣٩ وأيضا انظر للجويني : العقيدة النظامية تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٣٩٩ هـ ص٧٠ وانظر ما أورده الصوفية في مصنفاتهم على سبيل المثال : اللمع للسراج الطوسي من ص٥٣٦ ـ ٥٣٧ وأيضا الهجويري في كشف المحجوب جـ٢ ص٤٥٢ .

· (١٩٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه هامش صفحة ٧٢، وأيضا انظر ما كتبه آسين بلاسيوس ـ في كتابه ابن عربي حياته ومذهبه ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ الانجلو المصرية ١٩٦٥ ـ ص٢٠٨ .

(١٩٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري ص٧٤ .

(١٩٤) سورة هود الآية ١٠٥ .

(١٩٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٧١ .

(١٩٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص٧٢ ، ٧٣ .

(١٩٧) بلاسيوس (آسين) : ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٢٢ .

(١٩٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص٧٤ ـ الهلاوس : استجابات حسية واضحة دون وجود مبنه وتسمى هلاوس سمعية وإذا أبصر أشياء أمامه في حالة غيابها تسمى الهلاوس البصرية الدكتور أحمد عكاشه الطب النفسي المعاصر ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٨٩ ص.

(١٩٩) سورة طه الآية ٦٦.

(٢٠٠) رضا (محمد رشيد) : الوحي المحمدي ص١٣٨ .

(٢٠١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري ص٧٥ .

(٢٠٢) ابن عربي : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم طبعة مكتبة صبيح ـ القاهرة ١٩٦٥ ص٥١ ، وانظر أيضا فيما يتعلق بالعلاقة بين الكرامة وكمال الاستقامة من هذه الجهة الفتوحات المكية لابن عربي المجلد الثاني ص٣٨٩ ، وأيضا انظر في هذا الصدد لأبي المواهب الشاذلي : قوانين حكم الاشراق إلى كافة الصوفية في الآفاق ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٦١ ـ القانون الثالث عشر

ص٦٢ ، وأيضا السهروردي عوارف المعارف ـ دار الكتاب العربـي ـ بيروت ـ الطبعة الثانيـة ١٩٨٢ ، ص٢١٩ .

(٢٠٣) القشيري : الرسالة جـ١ ص٢٢٨ ، وأيضا انظر للهجويري كشف المحجوب جـ٢ ص٦١٣ .

(٢٠٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١١ ـ ١٢ .

(٢٠٥) بلاسيوس (آسين) : ابن عربي حياته ومذهبه ص١٩٧ .

(٢٠٦) عكاشه (الدكتور أحمـد) : علـم النفـس الفسيولوجي دار المعـارف ـ الطبعـة الرابعـة ١٩٧٣ ص٢٥٣.

(٢٠٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١١ ، ص٢٥٣ وأيضا انظر آسين بلاسيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ص٢٢٨.

(٢٠٨) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٥٦ .

(٢٠٩) بوترو (اميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ص٢٤٢.

(٢١٠) برجسون (هنري) : منبعا الأخلاق والدين ص٢٦١.

(٢١١) برجسون (هنري) : نفس المرجع ونفس الصفحة .

(٢١٢)

Remb (E) : Reason and religion an introduction to philosophy of religion , New York , 1968 , p.316

(٢١٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفيـة ص٤٤٣ ـ والانطـواء بعـد مـن الأبعاد الأساسية للشخصية التي استخرجها ايزنك من دراساته التي استخدم فيها اسلوب التحليل العـاملي والشخص المنطوي شخص هادىء ومترو ومتأمل ومغرم بالكتب أكثر من غيره من الناس ... ، وهـو يميـل إلى التخطيط مقدما ، ويتشكك في التعرف المندفع والسريع ، ولا يحب الاثارة ، ويندر أن يسلك بأسلوب عدواني ولا ينفعل بسهولة ... الدكتور أحمد عبد الخالق ـ الأبعاد الأساسية للشخصية ـ دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٣.

(٢١٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسـلامي ص١١ وأيضـا انظـر مـا كتبـه سيريل بيرت في كتابه علم النفس الديني ـ ترجمة سمير عبده ـ منشـورات دار الآفـاق ـ بـيروت ـ الطبعـة الأولى ١٩٨٥ ص٢٧ ـ ٢٨ .

(٢١٥)

Happlod (E.C) 1 Mysticism a study and an anthology london , 1975 , P .43 .

(٢١٦) سورة النساء الآية ٧٩ .

(٢١٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٢٨

(٢١٨) سورة آل عمران الآية ١٨ .

(٢١٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢٢٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٢٢٩ ـ ٢٣٠ .

(٢٢١) انظر كتابنا الفناء والحب الالهي عند ابن عربي ص٢٦ وما بعدها وقد ذكر ابن تيمية أن هذا الحديث ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف وتبعة الزركشي وابن حجر ، انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث لمؤلفه عبد الرحمن بن علي بن محمد الشيباني ـ طبعة صبيح ـ القاهرة ١٩٦٣ ـ ص١٢٢ .

(٢٢٢) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٣٣١ ، وقد ذكر ابن تيمية وتابعه غيره أن هذا الحديث موضوع كذب ـ انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ص٤١ .

(٢٢٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص٣٢٠ .

(٢٢٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص١٦٦ وما بعدها .

(٢٢٥) حلمي (الدكتور محمد حلمي) : ابن الفارض والحب الالهي ـ دار المعارف ـ القاهرة١٩٧١ص ٤٠٤ .

(٢٢٦) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٠٤ .

(٢٢٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص ٢٢٤ لقد أصاب التفتازاني في نقده لابن عربي وابن الفارض وغيرهما في نقد هذه الفكرة ، وقد فقدنا هذه الفكرة عند ابن عربي وكل من رددها انظر في ذلك كتابنا الفناء والحب الالهي عند ابن عربي والفصلين السادس والسابع على وجه الخصوص .

(٢٢٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي المقدمة ص ـ ح .

(٢٢٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٢٣.

(٢٣٠) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص١٢٦ والواقع أن الحلاج مع هذا لا يقر بالحلول في حال صحوه ، ويعترف بأن الحق حق والخلق خلق ، وينزه الله عن الحلول وكل صور التشبيه والتجسيم انظر الرسالة القشيرية ـ تحقيق عبد الحليم محمود ، والدكتور محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٧٤ جـ٢ ص٢٩ ـ ٤٠ وأيضا إلى قريب من هذه الاقوال طبقات الصوفية للسلمي ص٣١٠ ، وأيضا انظر بعض الاقوال التي يثبت فيها الحلاج هذه الاثنينية في كتابه الطواسين ـ طبعة مكتبة المثنى ببغداد بدون تاريخ ص٧٨ . ورغم هذا كله وبالرغم من عمق الحلاج إلا أن نقد التفتازاني له وغيره هو من الأمور التي يستلزمها منطق العقيدة الصحيحة ، وهو الامر الذي حرص عليه فعلا .

(٢٣١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص ٧٦ وأيضا انظر ص٧٣ وما بعدها .

(٢٣٢) ابن عطاء الله السكندري : لطائف المنن تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ـ طبعة مطبعة حسان القاهرة ١٩٧٤ ص١٧٤.

(٢٣٣) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : لويس ماسينيون ودراسة التصوف ص٧١ ، ص٧٥ .

(٢٣٤) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٦٦ - ٦٧ .

(٢٣٥) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص٦٨ .

(٢٣٦) انظر على سبيل المثال ص١٢٣ من كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي في إشارته إلى مصادر التصوف عند الحلاج .

(٢٣٧) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٩.

(٢٣٨) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٨٣ وانظر كلام نيكلسون في كتابه في التصوف الإسلامي وتاريخه بصدد الغزالي ص١٥٢ وبصدد تردده في نسبة وحدة الوجود إلى اكثر من صوفي من صوفية الإسلام تارة للبسطامي والخراز ، وتارة أخرى إلى البسطامي وحده ص٢٧ - ٧٥ .

(٢٣٩) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٨٤ وهناك بعض من لايرون أن ابن عربي قائل بوحدة الوجود على الاطلاق من بين الباحثين المحدثين وهو قول في حاجة إلى مراجعة ونعتقد أن هذا ليس موضعه لبيان تلك المسألة خاصة ومؤلفاته شاهدة على ذلك .

(٢٤٠) نيكلسون (رينولد) : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢٥ ، ص٢٧ ، ص٧٥ .

(٢٤١) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص١٤١ .

(٢٤٢) التفتازاني (الدكتور أبو الوفا) : المرجع نفسه ص٤١٤ .

(٢٤٣) متيز (آدم) : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده دار النهضة العربية عام ١٩٧٣ ص٤٣ .

(٢٤٤) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٢ - ١٠٣ ولمزيد من التفاصيل عن مسلك هؤلاء الصوفية انظر ما اورده الترمزي في كتابه بيان المكاسب تحقيق عبد الفتاح بركه - مكتبة المجلدة العربي - القاهرة بدون تاريخ ص١٨٣ وأيضا انظر لابي النجيب السهروردي (ت ٥٦٣هـ) تحقيق دار التراث العربي للطباعة والنشر ١٩٧٣ ص٢٦٠ ، وأيضا انظر التنوير في اسقاط التدبير طبعة دار التراث العربي للطباعة والنشر ١٩٧٣ ص٢٦٠ ، وأيضا انظر نقد ابن الجوزي لمسلك هؤلاء الصوفية في كتابه تلبيس ابليس ص٢٧٨ - ٢٨٦ .

(٢٤٥) الجيلاني : الغنية لطالبي طريق الحق جـ٢ ص١٩٢ .

(٢٤٦) بفردج : فن البحث العلمي : ترجمة زكريا فهمي - مراجعة الدكتور أحمد مصطفى - دار النهضة العربية - ١٩٦٣ ص٢٣٢.

ثبت المصادر والمراجع

تم ترتيب المصادر والمراجع حسب الكنية ترتيباً حسب حروف المعجم مع حذف كلمات أب ـ ابن ـ أداة التعريف ـ فلزم الإشارة إلى ذلك .

أولا : مؤلفات ودراسات الأستاذ الدكتور أبو الوفا التفتازاني :

١ ـ **ابن عطاء الله السكندري وتصوفه** : مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٩ .

٢ ـ **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** : دار الكتاب اللبناني ـ بيروت الطبعة الأولى ١٩٧٣. الدكتوراه .

٣ ـ **مدخل إلى التصوف الإسلامي** : دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ الطبعة الثالثة ـ ١٩٦٩ .

٤ ـ **علم الكلام وبعض مشكلاته** : دار الثقافة والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٧٩ .

٥ ـ **الانسان والكون في الإسلام** : دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٧٥.

٦ ـ **المعرفة الصوفية** : موضوعها وأداتها ومنهجها وغايتها عند الصوفية المسلمين ـ بحث منشور ـ مجلة الرسالة ـ القاهرة ـ العدد ٩٣٣ ـ مايو ١٩٥١ .

٧ ـ **الطرق الصوفية في مصر** : بحث منشور ـ مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ـ المجلد الخامس والعشرون ـ الجزء الثاني ـ ١٩٦٨.

٨ ـ **الطريقة الأكبرية** : بحث منشور في الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد محيي الدين بن عربي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٦٩ من ص٢٩٥ إلى ص٣٥٣ .

٩ ـ مدرسة مصطفى عبد الرازق الفكرية: بحث منشور في الكتاب التذكاري عن الشيخ مصطفى عبد الرازق مفركاً وأديباً ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ـ ١٩٨٢ .

١٠ ـ سيكلوجية التصوف : بحث منشور بمجلة علم النفس ـ المجلد الخامس ـ العدد رقم ٢ يناير ١٩٥٠ .

١١ ـ ماسنيون ودراسة التصوف : بحث منشور في الكتاب الخاص ـ بالذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي لويس ملسنيون ـ مطبعة جامعة القاهرة١٩٨٤ .

١٢ ـ إخوان الصفا ودورهم في التفكير الإسلامي : بحث منشور بمجلة الهلال القاهرة العدد التاسع ١٩٧٢ .

١٣ ـ ابن سبعين وحكيم الاشراق : بحث منشور في الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ٥٨٧هـ ـ ١١٩٠م ـ الهيئة العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٤من ص٢٩٣ ـ ٣١٨ .

١٤ ـ ابن عباد الرندي : حياته ومؤلفاته ، بحث منشور في صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد ـ المجلد السادس،١٣٧٨هـ ،١٩٥٨م العدد ١، ٢.

ثانيا : أهم المصادر العربية :

١٥ ـ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) : التحفة العراقية في الأعمال القلبية ـ تحقيق قصي محب الدين الخطيب ـ المكتبة السلفية القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٩ هـ .

١٦ ـ ابن تيمية : العقيدة الواسطية ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة ـ الطبعة السابعة، ١٣٩٤هـ .

١٧ ـ ابن تيميـــة : العبودية ـ القاهرة ــ طبعـة مؤسسـة السـعودية ــ القـاهرة ١٩٧٨ .

١٨ ـ ابن تيميـــة : التحفـة العراقيـة في الأعمـال القلبيـة ــ المطبعـة السلفية ــ القاهرة١٣٩٩ .

١٩ ـ الجوزية (ابن قيم (ت ٧٥١ هـ) : مـدارج السـالكين ــ دار التراث العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٢.

٢٠ ـ الجيلاني (عبد القادر ت ٥٦١ هـ) : الغنية لطـالبي طريـق الحق طبعـة مصطفى الحلبي ـ القاهرة .

٢١ ـ الحلاج (الحسين المقتول ٣٠٩ هـ) : الديوان ــ تحقيـق كـامل مصطفـى الشيبي ـ دار المعارف ـ بغداد ـ ١٩٧٤ .

٢٢ ـ ابن خلدون (٨٠٨ هـ) : المقدمة ـ طبعة دار الشعب ـ القاهرة ـ بـدون تاريخ .

٢٣ ـ رضا (محمد رشـيد ١٩٣٥م) : الوحـي المحمـدي ــ الزهـراء للأعـلام العربي، القاهرة ١٩٨٧ .

٢٤ ـ زروق (أبو العباس أحمد بن أحمد (ت ٨٩٩ هـ) : قواعـد التصـوف ــ تصحيح محمد زهري النجار مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة ١٩٦٨ .

٢٥ ـ ابن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) : رسائل ابن سبعين تقديم الأسـتاذ الدكتـور عبد الرحمن بدوي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة١٩٦٥ الرسائل التالية : الرسالة النووية ـ الرسالة الرضوانية ـ رسالة غـير معنونـة ــ رسـالة الاحاطة ـ كتاب فيه حكم ومواعظ – رسالة في أنوار النبـي – وصيـة ابـن سـبعين لتلاميذه ـ رسائل أخرى غير معنونة ضمن نفس المجموعة .

٢٦ ـ السلمي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (ت٤١٢هـ) : طبقات الصوفية ـ تحقيق نور الدين شريبة ـ مكتبة الخانجي ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٦٩م .

٢٧ ـ السهروردي (شهاب الدين أبو صفي ٦٣٢هـ) : عوارف المعارف ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الطبعة الثانية ـ ١٩٨٣ .

٢٨ ـ الطوسي السراج (ت ٣٧٨ هـ) : اللمع ـ تحقيق طه عبد الباقي سرور ، الدكتور عبد الحليم محمود ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ١٩٦٠ .

٢٩ ـ عبده (الاستاذ الامام محمد (ت١٩٠٥م) : الإسلام دين العلم والمدينة ـ تقديم ودارسة للأستاذ الدكتور عاطف العراقي ـ دار سينا للنشر ـ القاهرة١٩٨٧ .

٣٠ ـ ابن عجيبة (أحمد بن محمد) : الفتوحات الالهية في شرح المباحث الأصلية تحقيق عبد الرحمن حسن محمود ـ عالم الفكر ـ القاهرة ١٩٨٣ .

٣١ ـ ابن عربي (محيي الدين (ت ٦٣٨ هـ): الفتوحات المكية ـ طبعة دار صادر بيروت ـ بدون تاريخ .

٣٢ ـ ابن عربي (محيي الدين بن عربي) : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم ـ مكتبة صبيح ـ القاهرة ١٩٦٥ .

٣٣ ـ ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ) : لطائف المنن ـ تحقيق عبد الحليم محمود ـ القاهرة ـ ١٩٧٤ .

٣٤ ـ الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) : أحياء علوم الدين ـ الفكر ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٩٧٥ .

٣٥ ـ القشيري (عبد الكريم بن هوازن) (ت٤٦٥هـ) : الرسالة ـ تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، الدكتور محمود بن الشريف ـ دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ١٩٧٥ .

٣٦ ـ النفري (محمد بن عبد الجبار ت ٣٠٤هـ) : المواقف والمخاطبات ـ تحقيق ارثر اربري مكتبة المثنى ببغداد ـ بدون تاريخ (طبعة مصورة)
٣٧ ـ الهجويري : (على بن عثمان الجلابي ت ٤٦٦ هـ) : كشف المحجوب تحقيق الدكتورة اسعاد قنديل مراجعة الدكتور يحيى الخشاب المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ .

ثالثا : بعض المراجع العربية الحديثة :

٣٨ ـ اشفيتسر (البرت) : فلسفة الحضارة ـ عبد الرحمن بدوي ـ مراجعة الاستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة١٩٦٣.
٣٩ ـ انيشتين (البرت) : أفكار وآراء ـ ترجمة الدكتور رمسيس شحاته ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٦ .
٤٠ ـ بدوي (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن) : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ـ مكتبة النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٤٧ .
٤١ ـ برجسون (هنري) : منبعا الأخلاق والدين ـ ترجمة سامي الدروبي ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ ١٩٧١ .
٤٢ ـ بطروشوفسكي : الإسلام في إيران ـ ترجمة وتعليق الاستاذ الدكتور السباعي محمد السباعي ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة .
٤٣ ـ بلاسيوس (آسين) : ابن عربي حياته ومذهبه ـ ترجمة الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٦٥م .
٤٤ ـ بوترو (اميل) : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ـ ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة .

٤٥ ـ **الجزار (أحمد محمود)** : الفناء والحب الالهي عند ابن عربي ـ مكتبة نهضة الشرق ـ القاهرة ١٩٩٠ .

٤٦ ـ **حلمي (الاستاذ محمد مصطفى)** : ابن الفارض والحب الالهي ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧١م .

٤٧ ـ **دراز (الاستاذ محمد عبد الله)** : الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ـ الكويت ١٩٩٠ .

٤٨ ـ **أبوريان (الاستاذ الدكتور محمد علي)** : أصول الفلسفة الاشراقية ـ دار الطلبة العرب ـ بيروت ١٩٦٩ .

٤٩ ـ **شرف (الاستاذ الدكتور محمد جلال)** : دراسات في التصوف الإسلامي- شخصيات ومذاهب - دار الفكر الجامعي - الاسكندرية ١٩٨٣ .

٥٠ ـ **الطويل (الاستاذ الدكتور توفيق)** : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٤٤ .

٥١ ـ **العراقي (الاستاذ دكتور عاطف)** : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ـ القاهرة دار المعارف ١٩٦٨ .

٥٢ ـ **العراقي (الاستاذ الدكتور عاطف)** : مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للامام محمد عبده دار سينا للنشر القاهرة ـ ١٩٨٧م .

٥٣ ـ **عفيفي (الاستاذ الدكتور ابو العلا)** : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ـ دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٣ .

٥٤ ـ **قنصوه (الاستاذ الدكتور صلاح)** : نظرية القيمة في الفكر المعاصر ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع ـ القاهرة .

٥٥ ـ **كرم (يوسف)** : تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف ـ القاهرة١٩٧٩.

٥٦ ـ **محمود (الاستاذ الدكتور زكي نجيب)** : قيم من التراث ـ دار الشروق ـ القاهرة .

٥٧ ـ **محمود (الاستاذ الدكتور زكي نجيب)** : تجديد الفكر العربي ـ دار الشروق ـ القاهرة ـ ١٩٨٣ .

٥٨ ـ **المودودي (أبو الأعلى)** : ألف باء الإسلام ـ مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة ـ ١٩٨٣.

٥٩ ـ **نيكلسون (رينولد)** : في التصوف الإسلامي وتاريخه ـ ترجمة وتعليق الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ـ جنة التأليف والترجمة والنشر .

وهناك مصادر ومراجع أخرى وردت في حواشي البحث ولا تدعوا الحاجة إلى ذكرها في هذا الثبت فلزم التنويه .

تحليل كتاب الإنسان والكون في الإسلام

تأليف أ.د. أبو الوفا التفتازاني

إعداد : د. نبيله ذكري زكي

يتميز هذا الكتاب بأنه يناسب القارىء المتخصص والقارىء العادي نظراً لبساطة أسلوبه ومنهجه في التحليل وقد استطاع المؤلف أن يمزج رؤى الإنسان صاحب المنهج العلمي وصاحب المنهج الصوفي في البحث بين زوايا الكون وجعل بين الإنسان والكون علاقة دائمة تبدأ منذ وجود الإنسان على الأرض وتظل في تفاعل مستمر حيث يعطي الإنسان جهده وعلمه للكون باحثاً ودارساً حتى يصل إلى القوانين العامة والنظريات العلمية ، ويقدم الكون للإنسان ظواهره ومكنوناته الخفيه التي تعينه على البحث والدراسة .

ونجد أن الله تعالى يدفع الإنسان لهذا النظر العقلي ويسخر الكون لخدمة هذا النظر ، ولذلك فقد حاول المؤلف طرح هذا المضمون في الكتاب موضحاً العلاقة بين الإنسان والكون ونظرة الدين إلى هذه العلاقة من خلال وبعض آراء الفلاسفة والمفكرين والصوفية ، وبدأ من بداية أزمة الإنسان المعاصر والتيارات الكثيرة التي تتجاذبه بشده سواء تيارات فكرية أو سياسية أو دينيه - وذهب إلى أن ما دام الإنسان قد حكم عليه أن يكون مفكراً فسيظل يتساءل بين الحين والحين عن علاقته بهذا الكون ومصيره ويتساءل أيضاً عن مظاهر اتفاق الدين مع العلم .

ويحاول المؤلف التركيز على قيمة العلم أولاً وأن هذه القيمة آتيه من كونه منهجاً ، فالعلم في رأيه ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل المعلومات ولذلك فالتفاضل والتمايز بين الناس يقوم على أساس العلم كما ذكر الله تعالى في كتابه الكريم ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا**

يعلمون ﴾ " الزمر : آية رقم ٩ " ، خاصة وأن الإسلام قد نبه إلى أن العلم لا يقف عند حد معين لأن نتائج العلوم احتمالية وهي خاضعة للتغيير المستمر وهذا ما يفسر لنا التقدم العلمي المستمر وهو ما تتضمنه الآية الكريمة **﴿ وقل رب زدني علماً ﴾** " طه : آية رقم ١١٤" ، ولذلك أصبح لزاماً علينا أن نتزود بالعلم مادمنا أحياء .

ويطرح المؤلف شرطاً لقبول العلم وهو أن يكون نافعاً أي ينتفع به الفرد والمجتمع ، ولذلك فقد كان الرسول ﷺ يستعيذ من شر مالا ينفع من العلم ، فإذا تأملنا نصوص القرآن الكريم بنظرة فاحصة نجدها توجه العقل إلى استخدام منهج في البحث في الكون ولذلك فعليه أن يفهم أولاً معنى كلمة (كون) ، وأنها مشتقه من (تكوين) وهو إخراج الموجود من العدم إلى الوجود .

وهناك مرحلتان للبحث في الكون : المرحلة الأولى هي أن يتخلى الإنسان عن آرائه السابقة في الكون أي تلك الأفكار التقليدية ، والمرحلة الثانية هي أن يبحث عن علاقته بهذا الكون ودوره فيه ، وتعني المرحلة الأولى أن يتحرر العقل من الأفكار الموروثه والمذاهب السابقه سواء في العبادات أو الأقوال أو الأدلة والنظر إلى الآيات بنظرة عقلية ، خاصة وأن القرآن قد فتح أمام العقل باباً واسعاً للنظر في الكون بنظرة أساسها المقارنة بين ما جاء به وما جاءت به الديانات القديمة ، والقرآن يلجأ دائماً للحجة العقلية في الرد على المخالفين لعقائده وتفنيد دعاواهم ولو تخلص العقل الإنساني من هذه العقائد والتصورات الباطلة استطاع أن يقبل على النظر في الكون بنظرة موضوعية فاحصة يتوصل من خلالها إلى الإيمان بوجود الخالق وإلى فهم صلته بهذا الكون ورسالته في هذه الحياه .

أما المرحلة الثانية فهي تتمثل في الاستدلالين القياسي والاستقرائي والمعروف أن القرآن يحتوي على الأصول المختلفه واستخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا إلى معرفة القوانين العامة .

ومن بين الآيات التي تدل على استخدام القياس العقلي قوله تعالى ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار** ﴾ " الحشر : آية رقم ٢ " ، ويرى الفيلسوف الإسلامي ابن رشد أن الاعتبار المشار إليه في الآية هو القياس بنوعيه العقلي والفقهي ، كما أن هناك بعض النصوص القرآنية التي تحث الإنسان على استخدام الاستقراء والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء وكيف تتركب مثل قوله تعالى ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت** ﴾ " الغاشية : الآيات من ١٧-٢٠ " .

ويعلق المؤلف على كلمة (كيف) التي وردت في الآية بأنها تعبير عن روح العلم الحديث لأنه في مفهوم العلماء يعتبر إجابه عن السوال (كيف) لأن العلم يعني ببيان كيف تتركب الظاهرة ومن هنا فإن النصوص القرآنية تنبه دائماً إلى النظام الكوني المطرد ، وتؤكد أيضاً على أن الكون كله مسخر للإنسان وهذا يؤكد على روح المنهج العلمي الصحيح الذي يحاول دائماً اكتشاف المجهول من هذا الكون وفي هذا المعنى يذكر المؤلف فرقتي المعتزلة والأشاعرة حيث أكدت الأولى أن معرفة الله لا تتم إلا بالعقل وذهبت الثانيه إلى أن كل مكلف عليه أن يستدل على وجود الله بعقله .

ويطرح أ.د. التفتازاني مرحلتين يسير فيهما المتأمل في الكون :

المرحلة الأولى : يستخدم فيها الناظر استدلالاً استقرائياً يكشف به عن الأسباب والمسببات ويتوصل منها إلى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

وأما في المرحلة الثانية : فيستخدم فيها الناظر تفكيراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي وينتهي فيه إلى إثبات وجود صانع مدبر للكون عن طريق ما يشاهده فيه من غائية الظواهر التي لا تفسرها له المصادفة .

وبهذا ينطلق الناظر من معرفة المخلوقات إلى معرفة الخالق وهذا يعني أنه يسير من مرحلة العلم إلى مرحلة الإيمان .

من ذلك يتبين لنا أن الإسلام يتفق مع العلم روحاً ومنهجاً وعلى الرغم من أن القرآن لا يشتمل على نظريات في علم الكون إلا أنه يفتح للعلم أبواباً للبحث والتفسير خاصة وأن العقل البشري بطبيعته متساءل دائماً وأغلب أسئلته تدور حول هل الكون حادث أم قديم ؟ وإذا كان حادثاً فكيف حدث ؟ وهل هو متناهي أو لامتناهي ؟ وهل توجد أكوان أخرى غير هذا الكون ؟ وما هي علته ؟ وهل له غايه ؟ ... إلخ.

صورة الكون :

إن حقائق القرآن تؤكد لنا أنه يلبي احتياجات البشر العقلية في الإجابة على تساؤلاتهم وأهم الحقائق التي يوردها القرآن أن الكون حادث مخلوق وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية وليس هناك موجود أزلي وأبدي إلا الله تعالى كقوله ﴿ **هو الأول والآخر** ﴾ " الحديد : آية رقم ٣ " ، والذي يتأمل نصوص القرآن يجدها تقرر الثنائية بين الله والعالم وأن هذا الكون غير مصور في مداركنا كما يشير القرآن إلى أن هناك عوالم ومخلوقات أخرى لا نعلم نحن عنها شيئاً كقوله تعالى ﴿ **ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ " النحل : آية رقم ٨ " وهذه الآية لاتنطبق فقط على العالم الكبير ولكن أيضاً على الإنسان بصفته عالم صغير قائم بذاته وهو لا يزال يجهل بعض الأمور عن وظائف جسده وعقله ولا يعرف مصيره بعد الموت رغم إمكاناته المادية .

وهناك أيضاً عالم الأشياء المتناهية في الصغر كالذرة مثلاً فهي من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية وأيضاً نجد كائنات ذات خليه واحدة لها جميع وظائف الحياة فإذا كنا لا نستطيع إدراك كنة أنفسنا فإننا لا نستطيع الزعم بأننا ندرك الخالق كقوله تعالى ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ " الأنعام : آية رقم ١٠٣ " .

ويعلق المؤلف على حداثة الكون بأنه إذا كان كذلك فإن القول بنشأة الكون اتفاقاً أو مصادفة يعتبر تعارضاً مع القرآن ومع ما جاء به من عقائد بل إنه يتعارض مع العلم ذاته ، ويطلعنا القرآن الكريم على حقيقة أخرى وهي أن العوالم المتعددة التي يشتمل عليها الكون لم تخلق في وقت واحد فمنها ما هو سابق ومنها ما هو لاحق وذلك كقوله تعالى ﴿ **وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء** ﴾ " هود : الآية رقم ٧ " وتعني هذه الآية أن الكون لم يكن على ما هو عليه ولم يتم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة بل كان هناك ترتيب زمني في خلق الكائنات بل وتطور في عملية الخلق ذاتها وهذا يتفق تماماً مع العلم الحديث وما يذهب إليه من تحديد أعمار لأجرام المجموعة الشمسية والأرض بواسطة حساب الاشعاع ويعين أزمانها التي نشأت فيها على سبيل التدريج .

وتطور عملية الخلق تعني بأن المخلوقات لا توجد دفعة واحدة وإنما على مراحل من الأدنى إلى الأعلى أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً وهذا يفهم من معنى الآية في قوله تعالى ﴿ **يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير** ﴾ " فاطر : الآية رقم ١ " ، ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن وإنما الذي يخالفه هو القول بأن هذا التطور المشاهد في الكائنات يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم .

والظاهر من القرآن الكريم بعد ذلك أن الكون كان وحدة متصلة تكثرت بعد ذلك الموجودات عنها ، وهو المعنى الذي يستفاد من الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿ **أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما** ﴾ "الأنبياء : آية رقم ٣٠" ، أما المادة التي تشكلت منها الأجرام السماوية فتوصف في القرآن بأنها " دخان " كما في قوله تعالى ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهي دخان** ﴾ " فصلت : آية رقم ١١ " ، وأما مادة الكائنات الحية التي منها نشأت وتطورت فهي " الماء "لقوله تعالى ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ " الأنبياء : آية رقم ٣٠ " .

ويقدم لنا المؤلف بعضاً من آراء الفيلسوف المعاصر برتراندراسل عندما صور هذا الأخير العالم الطبيعي بعد اكتشاف أينشتين لنظريته في النسبية ، فذهب إلى أن دراسة العالم الطبيعي كشفت أن المادة عند العلم الحديث فقدت صلابتها وعنصريتها إذ حللها العلماء إلى مجموعات ذرية كل مجموعة منها تتحلل إلى ذرات وكل ذرة تعود بدورها فتتحلل إلى كهارب موجبة وسالبة ، فإذا حاولنا مثلاً إدراك الأجسام المادية ظهرت لنا على أنها ثابته وصلبة والحقيقة أنها ليست كذلك. بل إنها عبارة عن عدد هائل من الذرات المنطوية على كهارب موجبة وأخرى سالبة .

والحقيقة أن النظر في المادة التي منها نشأ الكون نظرية علمية تحليلية يؤدي بنا في النهاية إلى الإيمان بوجود الله ، وذلك لأن تحليل الأشياء وردها إلى أصولها الأولى لابد أن يصل بنا في النهاية إلى وجود قوانين طبيعيه تخضع لها ذرات هذا الكون ، ويعتبر ذلك دليلاً على وجود إله قادر مدبر هو الذي قدر لكل ظاهرة من ظواهر الكون أن تسير في طريقها المرسوم لها ، إذن فالكون لا حقيقة له إلا من حيث ما أثبت الله له من وجود بتجميع عناصره على النحو الذي وضعه لنا العلم الحديث ،

والحقيقة الوحيدة من هذا كله هي موجد الكون ومنسقه على هذا النحو الهندسي المرتب ولذلك فلابد من التأكيد على أن الله هو العلة الممسكة بالعالم والحافظة عليه وجوده وإلا تلاشى هذا العالم وهذا يظهر من قوله تعالى ﴿ **إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا** ﴾ " فاطر : آية رقم ٥١ " .

ويعلق المؤلف على ما أورده بعض مفكري الإسلام كابن حزم - الكندي - ابن عطاء الله السكندري الذين يجعلون الله تعالى خالقاً وحافظاً للعالم باستمرار ، فيذهب إلى أن ما يذكره هؤلاء المفكرون متفق مع ما يذهب إليه بعض الفلاسفة المحدثين في أوروبا من القول بالخلق المستمر مثل ديكارت ومالبرانش ، ثم يوضح لنا جزئية أخرى في هذا الشأن إذ يبرز في كتابه التقدير الكمي والزماني الذي خلق الله به الكون بأن ذلك حدث وفق ماهية سابقه كقوله تعالى ﴿ **إنا كل شيء خلقناه** ﴾ " القمر : آية رقم ٤٩ " ، ومعنى هذا أنه حكم ورتب وحدد .

وهناك الكثير من الآيات التي تشير إلى تقدير المخلوقات تقديراً كمياً خاضعاً للقياس أو الحساب مثل قوله تعالى ﴿ **وخلق كل شيء فقدره تقديراً** ﴾ " الفرقان : آية رقم ٢ " ، وأيضاً قوله تعالى ﴿ **والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم** ﴾ " يس : الآيتان رقمي ٣٨-٣٩ " ، وهناك بعض الآيات التي تشير إلى التقدير الزمني للمخلوقات مثل قوله تعالى ﴿ **إن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون** ﴾ " الحج : آية رقم ٤٧ " ، والآية الكريمة ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش** ﴾ " يونس : آية رقم ٣ " .

ولابد لنا أن نعلم أن اختلاف التقدير في الأيام على النحو الذي ورد في بعض الآيات يفهم إذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبي وهو كما نعلم يقدر بحركة الأفلاك

في المجموعة الشمسية وأما خارج نطاق هذه المجموعة فليس هناك زمان بالمعنى الذي نفهمه نحن على هذه الأرض ، فإذا تحدثنا عن خلق الله للموجودات بقدر فيقصد به تحديدها من حيث الكم والزمان ، أما من ناحية ماهية كل موجود أو طبيعته الخاصة به فقد وردت أيضاً آيات كريمة تشير إلى ذلك كقوله تعالى ﴿ **قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى** ﴾ " طه : آية رقم ٥٠ " ، وقوله تعالى ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** ﴾ " التين : آية رقم ٤ " .

وينبهنا المؤلف إلى الحقيقه القائلة بأن الله تعالى قد خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له وهذا القول يخالف ما يذهب إليه أصحاب الفلسفة الوجودية في العصر الحاضر من القول بأن الوجود سابق على الماهية لأن الله تعالى لم يخلق الموجودات عبثاً أو كيفما اتفق كقوله تعالى ﴿ **وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون** ﴾ " الدخان : الآيتان٣٨-٣٩ " .

وإذا تأملنا أقوال الفيلسوف الإسلامي ابن رشد نجده يؤكد على وجود الحكمة في فعل الخلق ذاهباً إلى أن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء وإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع الموجود فليس هنا معرفة يختص بها الحكم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأي حكمة كانت ستبدو في تكوين الإنسان لو أن وظيفة عضو صدرت من عضو آخر أو أن أفعاله وأعماله تأتي من أي عضو في جسده كيفما اتفق كأن يأتي الإبصار من الأذن والسمع من العين وهكذا .

وقد تضمن القرآن الكريم أيضاً الحديث عن تكور الأرض وأسباب الظواهر الطبيعية كالسحاب والمطر والبرق وغيرها بما يفيد حكمة الخالق تعالى في الكون وهي الحكمة التي رتبت الموجودات وربطت بينها بالسبب والمسبب كما ذهب ابن رشد ، كما أن النصوص القرآنية تدفعنا إلى التفكير العلمي المتمثل في ربط الظواهر الطبيعية بعللها الحقيقية والتي تحثنا أيضاً لاكتشاف القوانين الطبيعية التي هي مظهر نظام الكون ، كما أنها في نفس الوقت تدل على أن الكون له غاية ينتهي إليها لأنه لابد أن يكون وراء كل ذلك النظام منظم خالق أعلى أو عقل مبدع مدبر أعلى من هذه الموجودات الحادثه والتي لها بدايه ونهاية ، وهو الله تعالى الذي خلق الكون بما فيه من عوالم متعددة ومخلوقات نعلم بعضها ولا نعلم عن البعض الآخر شيئاً ولأن العالم متسع فهو غير محصور في مداركنا وكذلك فإن الله تعالى لم يخلق الكون دفعة واحدة وإنما خلقه على سبيل التدريج أو التطور وأن الموجودات جميعاً في الكون من أصل واحد .

علاقة الإنسان بالكون :

الإنسان حسبما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون بل إنه على قمة مخلوقاته وموضع التكريم والعناية الإلهية كقوله تعالى ﴿ **لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم** ﴾ " التين : آية رقم ٤ " ، ولكن كيفية خلق الإنسان أمر لا يمكننا الوقوف عند حقيقته رغم ما ورد في القرآن الإشارة إلى خلق آدم وقصته مع الخطيئه لكنها كلها أمور تشير إلى غيبيات مجهولة الحقيقة وتحتمل تأويلات كثيرة خاصة أن الله تعالى يقول ﴿ **ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم** ﴾ " الكهف : آية رقم ٥١ " أما بعد ابتداء الخلق فمعروف الكيفيات

وإن كان عقل الإنسان يعجز دائماً عن إدراك أية حقيقة بعيده وهذا ما يجعله يتسرع في إنكارها أو يتحدث بتأويلها بما لا يعرف .

وهناك بعض الآيات التي تشير إلى خلق الإنسان ، ولكنها إشارات تتعلق بماديته أي أنه كائن مادي لا من حيث هو كائن روحي ، والإنسان بالاعتبار الأول نشأ على هذه الأرض وتطور ماراً بمراحل متتالية حتى بلغ درجة عالية من الشكل المادي ، أما الاعتبار الثاني فقد كان له وجود روحي سابق في عالم آخر وإن كنا لا ندري كيفيات هذا الوجود الروحي ، يقول الله تعالى ﴿ **ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً** ﴾ " الإسراء : آية رقم ٨٥" ، أما القول بأن الإنسان مادة فقط فهو قول ينقضه ما يعرفه الإنسان بفطرته فهو كائن يعي ذاته والمادة لا تعي ذاتها ، وأكثر من ذلك فهو الكائن الوحيد بين سائر الكائنات الأخرى الحية القادرة على استخلاص أشد أنواع المعرفة تجريداً بعمليات ذهنيه غاية في التعقيد ولا حدود لانطلاقاته في هذا السبيل .

والإنسان نفسه يعلم أنه حينما يسلك فإنما يسلك بمقتضى حوافز معينة وليس عشوائياً ولا يمكننا وصف هذه الدوافع أو الحوافز بأنها مادية ، ولهذا فإن مظاهر سلوك الإنسان من أشد الأمور تعقيداً ، ويذهب المؤلف إلى أن قولنا بأن الإنسان كائن ذو طبيعتين إحداهما تتعلق بالزمان والمكان والأخرى تتعلق بعالم آخر غير مادي فإن هذا القول لا يعبر عن فكرة ميتافيزيقيه بعيده عن واقع الإنسان لأن الإنسان هو الكائن الوحيد بين الكائنات الذي يستطيع الإحساس بما وراء المحسوسات وهذا الشعور فطري عنده وملازماً لطبيعته .

ويطرح لنا المؤلف رأياً لفخر الدين الرازي يتضمن رأيه في الأرواح البشرية كما يفسرها صوفية الإسلام الذي يذهبون إلى أن هذه الأرواح وجدت قبل الأبدان وأن الإقرار بوجود الإله من لوازم ذواتها وحقائقها ، وكان من مظاهر رحمة الله

بالإنسان أن أرسل له الرسل والأنبياء بالبينات لعلمه تعالى أن شهوات الإنسان وأهوائه قد تنحرف بعقله إلى مسالك الشر رغم أن العقل هو الجزئيه العالية في الرتبة ، والتي ميز الله الإنسان بها عن باقي المخلوقات فيها يدرك الإنسان أسرار الكون ومعرفة خالقه وترتيب أمور حياته في هذه الدنيا ، وهذا العقل هو الأمانة التي يذكر القرآن أن الإنسان قد حملها كما أنه بهذه الأمانة يستطيع التمييز بين الخير والشر .

والمتأمل في تاريخ الإنسان على الأرض وحتى الآن يتبين له حكمة الخالق من وجود الإنسان فالتطور الواضح في إمكاناته يدلنا على أن الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانات في تسخير الطبيعه من حوله حيث أنه المخلوق الوحيد على الأرض الذي يتعقل ما حوله ويعطيه معنى وهدف وهذا ما تؤكده الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿ **وفي أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ " الذاريات : آية رقم ٢٢ " .

ولعل من أقوى الدلائل على أن الإنسان هو محور هذا الكون هو تلك الملاءمة التي يدركها بينه وبين العالم الذي يعيش فيه فالظواهر الطبيعية البادية في الكون تناسب تماماً جسم الإنسان ووظائف حياته مثال ذلك تعاقب الليل والنهار الذي يلائم نوم الإنسان ويقظته ونزول المطر الذي يلائم إنبات الزرع وخصوبة الأرض وكذلك لمنفعة الإنسان والحيوان وتوجد كثير من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا ويتضح فيها الموافقة بين العالم والإنسان .

ويعبر الفيلسوف الإسلامي ابن رشد عن هذا التوافق الكوني بين الإنسان والعالم فيذهب إلى أن الشيء المحسوس إذا وضع بشكل معين وقدر معين فإنه يوافق المنفعة التي توجد بداخله والغاية المطلوبة منه ، بل الأكثر من هذا ، أن هذا الشيء المحسوس لو وضع بشكل آخر أو قدر آخر لما تحققت منه المنفعة ، وهذا ما ينطبق على ظواهر الأرض الطبيعية التي سخرت بقدر ما ووضع ما لكي تأتي منها

منفعة للكائنات وأنه لو اختل شيء من هذه البنية لاختل وجود المخلوقات التي عليها ومن ثم فإن هذه الموافقه الحاصلة في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات تمت عن قصد الله وتدبيره وإرادته المطلقه .

وهذه الأمور كلها تبرز لنا أيضاً الغائية في الكون فكما أن الظواهر والمخلوقات آتية من مصدر واحد فإنها أيضاً تتجه في النهاية إلى مصدر واحد وغاية واحدة ، كما أن الله تعالى بين للإنسان أن له حياة أخرى وراء حياته سيحاسب فيهما على أعماله عندما كان على الأرض وإيمان الإنسان بحياة أخرى يدفعه إلى الإقدام على الأعمال الصالحة حتى يضمن بها سعادته في الحياة الأخرى كقوله تعالى ﴿ **أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون** ﴾ " السجدة : آية رقم ١٨ " ، وعلى ذلك فحياتنا الدنيوية ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة نتوسل بها لغاية أبعد منها كقوله تعالى أيضاً ﴿ **يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وأن الآخرة هي دار القرار** ﴾ " غافر : آية رقم ٣٩ " .

آداب الإنسان في علاقته بالكون :

يعرض لنا المؤلف في هذا الجزء من الكتاب بعض الفلسفات والمذاهب المعاصرة وما ذهبت إليه في الحكم على العلاقة بين الإنسان والكون وأنها علاقة حائرة تنتهي إلى العدمية فإذا كانت نهاية الإنسان هي الفناء والعدم فليس هناك احتياج لهذه الإنجازات التي يقوم بها وبهذا تصبح حياة الإنسان خالية من المعنى والهدف ، وهناك مذاهب لا ترى في الوجود إلا المادة وتؤكد أنها الحقيقه الوحيدة التي يجب أن ندركها وأن هذه المادة ليست من نتاج العقل بل إن العقل هو أسمى نتاج للمادة .

وهذه الآراء في المادة تعني أن هناك من يرفضها ومن يقبلها بل إن بعض الناس يجعلون النزعة المادة هي السمة الغالبة على حياتهم وتصبح هذه النزعة سبباً وراء غرور الإنسان بقوته المادية وحدها ويتخلى عن القيم والمثل الإنسانية الأمر الذي يدفعه إلى استخدام العلم والتكنولوجيا في إثارة الحروب والتدمير .

ولو عرف الإنسان اتجاهه الصحيح وواقعه الذي يحيط به والذي هو عبارة عن علاقة بين خالق ومخلوق فإنه يستقر نفسياً ويشعر بالسكينه والهدوء ويترك أمور حياته كلها لمن خلقها ودبرها كقوله تعالى ﴿ **ولله ما في السماوات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور** ﴾ " آل عمران : آية رقم ١٠٩ " ولذلك فليس للإنسان قدرة خارقه يواجه بها مجريات الأمور والحوادث الكونية أو يتحدى بها القدر بل هذاكله من شأن الله عز وجل حيث يملك فعل الخلق ثم تدبير حياة جميع المخلوقات .

ومن آداب العلاقة بين الإنسان والكون أن يتحلى الإنسان خاصة وهو صاحب القدرة المحدودة القاصرة ، بالتواضع فلا يتصور نفسه وقد أصبح مبدعاً أو خالقاً لمجرد أنه استطاع مثلاً أن يبتكر شيئاً أو يهبط على سطح القمر لأن هناك دائماً قوة أكبر من قوته وقدرة أعظم من قدراته وأن اتساع الكون لا يمكن لعقله المحدود أن يحيط به ويستوعب دقائقه وتفاصيله وأي اتجاه يتجه إليه الإنسان أو أي فعل إعجازي يفعله في الدنيا فإنه يظل في قبضة الله وتحت سيطرته لأن الله تعالى مالك السموات والأرض .

والحقيقة أن القرآن الكريم يتضمن من الآيات ما يدفعنا إلى النظر في الكون ونواميسه وقوانينه لكي نعرف الله بآثاره وصفاته ونتأمل أفعاله للإنسان وللكون فنظل دائماً متذكرين أن هناك خالقاً مبدعاً وأننا محدودي الفكر والفعل ولن نصل مهما بلغنا من العلم والمعرفة إلى الأسرار الإلهية فلا يصيبنا الغرور والتعالي .

ومن خلال هذه العلاقة بين الإنسان والله يحاول المؤلف أن يربطها بالنزوع إلى التصوف باعتباره نوعاً من التفرغ للتأمل والعبادة فيرى أن الاحتماء بالتصوف إذا كان يمنح الإنسان الصفاء والتسامي وخلو النفس من أدرانها فهو أيضاً علاج للفرد والمجتمع فبالنسبه للفرد يجنبه شر الغرور ويطلعه دائماً على وضعه الحقيقي ومكانته في الأرض وبالنسبه للمجتمع فإنه يعالجه من الفلسفات المادية والمذاهب الغريبة ويخلص هذا المجتمع من الانحرافات فيحدث نوعاً من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح وعلى ذلك فالإنسان الذي يستطيع أن يجمع في حياته بين العلم والتصوف فإنه يصل إلى ذروة الكمال .

ولابد أن نعلم أن المؤلف لا يقصد بالتصوف هنا معنى الانقطاع والانعزال عن العالم والعزوف عن مقومات الحياه ومتطلباتها لأن ذلك لا يعد إسهاماً في جوانب الحياة المختلفة ولا يعتبر تفاعلاً بين الإنسان والمجتمع بل أنه قصد به أهمية الوازع الديني ومشاعر التقوى والرحمة والعدل والتفاعل الودي الإيجابي بين الإنسان والمجتمع فلابد إذن من التأكيد على أهمية الروحانيات في الحياة المادية حتى لا تجرفنا هذه الأخيره إلى النهايات المؤلمة وليس هناك تعارضاً بين الحياة التعبديه الصالحة ، وحياة المجتمع ولذلك فالتصوف بالمعنى الذي اراده المؤلف يعد فلسفة إيجابية تضفي معنى لحياة الإنسان على الأرض.

ولعل الهدف من تناول الحديث عن أهمية التصوف أن المؤلف قد اراد أن يبرز مغزى أخلاقي بعيد ينادي به جماعة الصوفية وهو أن الكون شأن من شئون الله ومصيره حتماً إلى الانتهاء والفناء فلا ينبغي على الإنسان العاقل الحكيم أن يتعلق به نفسياً إلى حد الاستغراق فيه أو عبادته كقوله تعالى ﴿ **كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ " الرحمن : الآيتان ٢٦-٢٧ " ثم إن النظر في الكون لا ينبغي أن يكون نظراً شهوانياً أو لتحقيق منفعة بل يجب أن يكون مقصدنا

من وراء تفحصنا وتأملنا في الكون هو أنْ نعثر على الخالق أي أن نستدل على الله من هذا الكون ونعتبره وسيلة نصل بها إلى الحق فيصبح التفكر في الخالق وليس في المخلوق هو هدفنا الوحيد وهو ما أمرنا به الله تعالى أي أن نتجاوز الكون إلى ما وراء الكون من أسرار .

ويقدم لنا المؤلف بعض آراء الصوفية الذين يفسرون الكون من خلال وجود الله كابن عطاء الله السكندري وعمر ابن الفارض وكذلك محي الدين ابن عربي صاحب مذهب وحدة الوجود فقد ذهب إلى أن الكون محض خيال إذا نظرنا إليه في ذاته ولكن لو نظرنا إليه من حيث هو مظهر لتجلي الحق بأسمائه الإلهية فإنه يصبح حقيقه ، ويؤكد أ.د. التفتازاني على أن هذه الآراء ليست بعيده عن روح العلم الحديث لأن صورة الكون بعد نظرية أينشتين لم تعد تختلف كثيراً عن صورته لدى الصوفية ما دامت الموجودات فيه ذرات وأن ما نحسه من ثبات الموجودات وصلابتها إنما هو أمر راجع إلى إدراكنا الذاتي فقط وليس إلى حقائقها ، ولولا العلة التي شاءت إبراز هذه الموجودات لتظهر في العالم في صورتها المدركة لنا لما كان لهذه الموجودات وجود .

والمعروف أن هناك بعض الصوفية يستدلون بالله على الموجودات ومن الغريب أن هذا الاتجاه نراه أيضاً عند الفيلسوف الفرنسي ديكارت عندما بدأ من اثبات وجود الله إلى اثبات حقيقة العالم الخارجي ، ثم أن هناك بعض المتكلمين والفلاسفة الذين يستدلون على وجود الله بالعقل والاستدلال العقلي حيث يصعدون من الموجودات إلى الخالق ، وفي كل هذه الرؤى إلى الإنسان والكون يطلب الصوفية من الإنسان أن يكون خاضعاً لقيم أخلاقيه معنية فلا يغتر بعلمه أو بإمكاناته بل يتحرر من عبودية الركون إلى العالم المحسوس ليستطيع الاطلاع على معرفة أفضل وهي المعرفة بالخالق خاصة وأن الإنسان صورة مصغرة للكون كله

وهو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة أسرارها بما أودعه الله فيه من استعداد لذلك .

ولا نغفل أن ارتباط العلم بالتصوف والقيم الأخلاقيه يعد ضماناً لعدم إنحراف العلم عن مساره الطبيعي وهو نفع الإنسان فإن لم يحدث هذا فقد يستخدم العلم في ابتكار الشرور التي تدمر العالم وقد ذكر المؤلف رأيا لبرتراندراسل يتضمن أن الامتزاج الحقيقي بين الصوفي ورجل العلم هو قمة السمو وهو شيء يمكن تحققه في عالم الفكر فإذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم فإنه يمكن اكتشاف الخير الأسمى الذي يحيط العالم كله ويحد من محاولات التفكير الشريرة التي تسيء إلى العالم بحجة تقدم العلم وتطور النظريات العلمية وأنه لابد للإنسان أن يواكب هذا التطور .

والحقيقة أن مواكبة الإنسان لمجريات التطور تجعله أكثر وعياً ونضجاً بل قد تزيده قرباً من الخالق الذي أبدع هذا الكون كلما اكتشف أسراراً جديدة باعتبار أنه سيتأمل ولو قليلاً في واضع هذه الأسرار داخل الكائنات والظواهر.

الدكتور أبو الوفا التفتازاني والتصوف الإيجابي
(١٤/٤/١٩٣٠ - ٢٨/٦/١٩٩٤)

بقلم : **الدكتور جمال المرزوقي**

أولاً : التاريخ والمكانة :

هو السيد محمد أبـو الوفـا الغنيمـي التفتـازاني ، ولـد في ١٤/٤/١٩٣٠ ، بكفـر الغنيمي مركز منيا القمـح بمحافظـة الشرقيـة بمصـر ، وأكمـل تعليمـه في المرحلتـين الابتدائية والثانوية بالقاهرة ، وحصل على الليسانس في الآداب قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القـاهرة بتقدير عـام " جيـد جـداً " ، مـايو ١٩٥٠م ، وكـان أول الخريجـين ، والماجسـتير مـن نفـس القسـم ، بتقديـر عـام " جيـد جـداً " ، سبتمبر١٩٥٥م ، وموضـوع الرسـالة " ابـن عطـاء اللـه السـكندري وتصوفـه " ، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى ، سـبتمبر ١٩٦١م ، وموضـوع الرسـالة " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " .

وقد تدرج في الوظـائف العلميـة التـي شـغلها مـن مـدرس بمدرسـة فـؤاد الأول الثانوية ١٩٥٠م ، فمعيد بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ١٩٥٢م ، ومدرس بنفـس القسم ١٩٦٢م ، وأستاذ مساعد ١٩٦٩م ، وأستاذ الفلسفة الإسلامية والتصـوف ١٩٧٤م ، ووكيل كليـة الآداب ١٩٧٨م ، وعميـد كليـة التربيـة بـالفيوم جامعـة القاهرة ١٩٧٨م (ندباً) ، ونائب رئيس جامعة القاهرة لشئون فرع الفيـوم وبنـي سويف ١٩٨١م ، ثـم لشئون فـرع الفيـوم ١٩٨٣م ، وشئون الدراسـات العليـا والبحوث ١٩٨٤م .

وقد ساهم الدكتور التفتازاني بجهده في إنشاء فرعي الفيوم وبني سـويف بجامعـة القاهرة ، ففي مدة توليه شئونهما ، أنشئت كليات جديدة بهما ، الطب البيطـري

والعلوم ببني سويف ، والهندسة والخدمة الاجتماعية بالفيوم ، وساهم أيضاً في إنشاء مركز البحوث والدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة ، وشغل منصب رئيس مجلس إدارته ، وشغل عضوية العديد من الهيئات العلمية بالداخل والخارج ، كما زار كثيراً من البلاد الأجنبية لإجراء البحوث والدراسات والعلاقات الثقافية ، وعمل أستاذاً زائراً في كثير من البلاد العربية ، وترك أثراً علمياً واضحاً في مجال تخصصه على برامج أقسام الفلسفة بهذه الجامعات .

وفي فبراير ١٩٨٣م صدر قرار جمهوري بتعيينه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية بمصر ، وقد استطاع أن يتجه بنشاط الطرق الصوفية إلى الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية إلى جانب إشرافه على مجلة التصوف الإسلامي التي تصدر شهرياً ، وفي عام ١٩٨٣م حصل على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى ، وفي عام ١٩٨٩م حصل على وسام " تمغة إمتياز " من الحكومة الباكستانية ، وتوفي في ٢٨ يونية ١٩٩٤م .

وللدكتور التفتازاني العديد من المؤلفات ، تناولت الفلسفة الإسلامية بجميع فروعها ، ومعظمها يتجه على دراسة التصوف وعلم الكلام ، وبعضها يتجه إلى قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ، وإلى نقد التيارات الفكرية المعاصرة من وجهة نظر الإسلام ، ومن بين مؤلفاته المنشورة ، والتي تظهرنا على اتجاهه الفكري المتميز في مجال الفلسفة الإسلامية على وجه عام ، والتصوف الإسلامي على وجهٍ خاص ، ما يلي :

- المعرفة الصوفية ، أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها ، مجلة الرسالة ، العددان ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، القاهرة ، ١٩٥٠م .
- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، القاهرة ١٩٥٨م ، ١٩٦٩م .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي ، الجزء الرابع ، في الرؤية تحقيق بالاشتراك مع الدكتور محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٦٥م .

- علم الكلام وبعض مشكلاته ، طبع عدة مرات ، القاهرة ١٩٦٦م ، وله فيه منهج جديد في دراسة علم الكلام ، والفرق الإسلامية من خلال المشكلات الكبرى التي عالجها المتكلمون ، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية .

- إخوان الصفا ، ودورهم في التفكير الإسلامي ، بحث نشر بعدد الهلال ، سبتمبر القاهرة ١٩٧٢م ، وترجمه الدكتور أحمد إسماعيلوفيتش إلى اللغة السلافية ، ونشر بمجلة (Glansie) التي تصدرها الرياسة الدينية الإسلامية ليجوسلافيا عدد ٣٦ سيرايفو ١٩٧٣م ، وهو يتناول فيه جانباً هاماً من جوانب تفكير إخوان الصفا الاجتماعي ، وتنظيماتهم وأهدافهم الفلسفية .

- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣م .

- العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين ، بحث أُلقي بمؤتمر الطب الإسلامي الأول بالكويت ، ونُشر بأعمال المؤتمر ، الكويت ١٩٨١م ، وقد عالج فيه الأصول الفلسفية التي كان يقوم عليها الطب عند فلاسفة الإسلام وأطبائه ، حيث كان الطب آنذاك فرعاً من فروع الفلسفة الإسلامية ، وأيضاً أثر أطباء المسلمين على الطب في أوروبا منذ العصر الوسيط ، والدكتور التفتازاني من المهتمين بالطب الإسلامي من خلال عضويته لجمعية الطب الإسلامي بالكويت ، وهي جمعية تسعى إلى إحياء التراث الطبي الإسلامي ، والبحث في الأعشاب ، واستخلاص قيم وسلوكيات الطبيب في الإسلام ، وأثر الطب الإسلامي على تقدم وازدهار الطب في أوروبا .

- الإسلام والفكر الوجودي المعاصر ، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر ، بيروت ١٩٧٨م ، ولعله أول بحث يكتب عن وجودية سارتر منظوراً إليها من وجهة نظر نقدية إسلامية ، وفي هذا الاتجاه أيضاً يسير بحثه عن :

- وجوب إستقلالية الثقافة المصرية بين التيارات الفكرية المعاصرة ، الذي نشر بالكتاب الذي أصدرته جامعة القاهرة بعنوان " نحو بعث ثقافي جديد " فهو يحاول

وضع أسس جديدة لثقافة مصرية أصيلة تواجه أيدلوجيات عصرنا المختلفة من ماركسية ووجودية وبعثية وبرجماتية .

- منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة ، بحث نشر بمجلة المسلم المعاصر ، بيروت ١٩٧٩م ، وهو بحث مطول يحدد معالم منهج إسلامي لتدريس هذه الفلسفة في الجامعة ، يعتمد على ربطها بالفكر الإسلامي ، لأن العلاقة التاريخية موجودة بينهما منذ العصر الوسيط وأوائل النهضة ، كما يعتمد على نظرة نقدية للمذاهب الأوروبية الحديثة والمعاصرة من وجهة نظر الإسلام .

- الصراع الأيدلوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث ، وإنعكاساته على الثقافة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية ، القاهرة ١٩٨٧م ، وفيه أبان الدكتور التفتازاني عن رأيه في الهوية العربية وماهيتها ، وكيفية الحفاظ عليها في عصر الأيدلوجيات المتصارعة ، فلا تبعية للغير ، ولا جمود على قديم في نفس الوقت .

- Arerroes and Sufism : Medieral Philoophy conference , Bonn 1976 .

وفيه يبين موقف ابن رشد (ت٥٩٥هـ) من التصوف ، وقد تتبع أقواله المتعلقة بذلك من مصادر متعددة .

- Fundamentals of islam , Egyptian presepective , Cairo University press , 1978 .

- The Notion of Grosis in tarid - Nama , Iqbal conference , New Delhi , 1978 .

ويعتبر الدكتور التفتازاني بحق رائداً في ميدان دراسة التصوف في مصر ، فرسالته للماجستير عن " ابن عطاء الله السكندري وتصوفه " ، تكشف عن شخصية بارزة من شخصيات التصوف الإسلامي لم تكن مدروسة من قبل ، وقد ساعدت بعد نشرها لأول مرة سنة ١٩٥٨م باحثاً أمريكياً معاصراً هو الأستاذ فيكتورواز ،

على ترجمة حكم ابن عطاء الله إلى اللغة الانجليزية ، والتعليق عليها ، وحصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد .

وكذلك فإن بحثه عن " ابن سبعين وفلسفته الصوفية " يعالج شخصية هامة من شخصيات التصوف الفلسفي ، وكان الغالبية العظمة من مؤلفاته مخطوطة ومبعثرة هنا وهناك في مكتبات تركيا وأوروبا ، فجمعها أستاذنا وحققها ، ثم بنى دراسته عليها ، وأبرز حياة هذه الشخصية ومذهبها .

ومن اسهاماته في دراسة التصوف بحثه عن " ابن عباد الرندي " أحد كبار الصوفية في الأندلس من الشاذلية ، فقد تناول حياته ومؤلفاته بشي من التفصيل ، وهو إسهام له قيمته في دراسة التصوف الأندلسي حيث تتبع أثر ابن عباد الرندي على الصوفي الأسباني المسيحي جان دي لاكروا في العصر الوسيط .

ويعد كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي " دراسة جادة تكشف عن تاريخ شخصيات ومذاهب التصوف الإسلامي ، وهو يتضمن نظرية عن الخصائص العامة للتصوف ، والتي رأى أنها تنطبق على جميع أنواع التصوف في الحضارات المختلفة ومنها التصوف الإسلامي ، ونظرية أخرى في مصدر التصوف الإسلامي عرض فيها للآراء التي قيلت في عوامل نشأة التصوف ، وردها إلى مصادر أجنبية عن الإسلام ، وبين بشواهد كثيرة أن التصوف الإسلامي ، إسلامي النشأة ومردود أساساً إلى القرآن والسنة ، وحياة الصحابة وأقوالهم .

وبحثه عن " الطرق الصوفية " يعد إضافة جديدة لها قيمتها ، لأنه يكشف عن الطرق الصوفية في مصر ، مركزاً اهتمامه على أوضاعها الحالية ، وهو يحصرها حصراً دقيقاً في ثبتٍ خاص ، ويلحق بهذا البحث نصاً خطياً محققاً كتبه السيد محمد توفيق البكري عن أسانيد هذه الطرق ، وقد اعتمد على هذا البحث الاستاذ الدكتور (موربرجر) أستاذ علم الاجتماع بجامعة برنستون في الفصل الذي

كتبـــه عن الطرق الصوفية في كتابـــه Islam in Egypt Today والذي نشـر عام ١٩٧٠م ، وذكر هذا البحث بين مراجعه الرئيسية مشيداً به .

وقد استطاع الدكتور التفتازاني أن يوجد مدرسة علمية متميزة في مجال الفلسـفة الإسلامية على وجه عام ، والتصوف الإسلامي علـى وجـه خـاص ، وتتجـه هـذه المدرسـة إلى الجمـع بـين الحديـث والقديـم في بنـاء الثقافـة ، وإعـادة مجـد الأمـة ، وتصحيح الأحكام الخاطئة عن التراث الفلسفي الإسلامي ، ونشر مـالم ينشـر مـن مخطوطاتها ليتبين دورها في بناء التراث الفلسفي العـالمي ، والعنايـة بإحيـاء الـتراث الفلسفي الإسلامي ، ودراسة أعلامه ممن لم يلـق علـى حيـاتهم ومذاهبهـم الضـوء الكافي ، وربط هذا التراث بالفكر الحديث والمعـاصر ، وبواقـع حياتنـا الاجتماعيـة المعاصرة .

وقد تخرج على يديه عدد كبير من الحاصلين على درجتي الماجسـتير والدكتـوراه في الفلسفة في مصر والعالم العربـي ، وكـاتب هـذه السـطور واحـد منهـم ، فقـد تتلمذت له منذ دخولي الجامعة وحتى التخـرج (في مـايو ١٩٧٣م بتقديـر عـام " جيد جداً " وكنت أول الخريجين ، وحصلت تحت إشـرافه علـى درجـة الماجسـتير. بتقدير عام ممتاز في ديسمبر ١٩٧٩م وموضوع الرسالة " الوجود والعدم في فلسفة ابن عربي الصوفية " ، ودرجة الدكتوراه بمرتبة الشـرف الأولى ، يونيـو ١٩٨٦م ، وموضوع الرسالة " محمد بن عبد الجبار النفري وتصوفه " .

وكنت قريباً منه ، من أفكاره ، من سـلوكه الـذي يجسـد إلى حـد كبـير آراءه ، وأشهد أنه كان عف اللسان ، نظيف اليد ، دمثاً ، عذباً ، صافياً ، هادئاً ، واضـح الفكرة في بساطة وعمق ، حاسم الرأي ، وخصوصاً عندما يتعلق الأمـر بـالجوانب التـي لا تحتمـل المواربـة ، ولا السـكوت ، وأعنـي بهـا الجوانـب العقائديـة ، والأخلاقية ، والعلمية .

وأما طريقته في التعامل مع تلاميذه من الباحثين ، فتمثل ما ينبغي أن تكـون عليـه العلاقة بين الأستاذ وتلميذه ، وتبدو قسـماتها في إصـراره علـى أن تكـون الفكـرة واضحـة في أذهـانهم قبـل الكتابـة ، وفي كيفيـة تمثلهـم للنـص ، وضـرورة توثيـق الفكرة ، أي الرجوع للمصادر الأساسية ، فإذا كنـت تكتـب عـن مفكـر فيجـب الرجوع إلى كتاباته هو ، وليس من كتب عنه ، لأن إنطباعات من كتـب عنـه قـد تؤثر في فهمك وتقييمك له .

وعلم تلاميذه أيضاً ، أن التعاطف مع المفكر ، لا يعني محاولة تـبرير أخطائـه ، أو إنحرافاته الفكرية ، إن كانت له إنحرافات ، وضرورة تتبع تطور الفكر عند المفكر ، فقد يعدل المفكر عن بعض آراء له طرحها في بداية تكونه الفكري ، وقد يضيف ، وقد يحذف ، بالتالي يجب الوقوف على آخر كتابات له ، لأنهـا تبلـور فعـلاً رأيـه حول هذه المسألة أو تلك .

كل هذا علمه أستاذنا لتلاميذه ، في وضوح ، وبساطة ، وحنان ، وأحياناً كـان يقسو ، لأنه يريد أن يصل بتلاميذه إلى الأفضل دائماً .

وهذه الدراسة تتناول ملامـح " التصـوف الإيجـابي " عنـد الدكتـور التفتـازاني ، ومنها :

أولاً : مفهوم التصوف عنـده ، وكيـف أنـه أخـلاقيات مستمدة مـن القـرآن والسنة ، وبالتالي لا داعي للبحـث عـن أصـول أجنبيـة نرجـع إليهـا النشـأة الأولى للتصوف عند المسلمين .

ثانياً : نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان ، وكيـف أن الإسـلام يعـين على الملاءمة بين العلم والإيمان لأنه دين العقل ، وكيف أن نهاية العلـم في الحقيقـة هي بداية الإيمان الصحيح ، لا الإيمان التقليدي ، وهنا ينتهي الدكتور التفتازاني إلى أن الإنسان إذا استطاع أن يجمع بين العلم بالكون ، والتصوف من حيث هـو قيـم أخلاقيـة رفيعـة ، فإنـه يصـل إلى ذروة الكمـال ، فـالتصوف عنـده ، يحـدث في

المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية ، نوعاً من التوازن بين مطالب المادة ، ومطالب الروح ، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية ، وحياة المجتمع .

ثالثاً : أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان تكريم الحق تبارك وتعالى له ، بتمييزه عن سائر المخلوقات بالعقل الذي يفرق به بين الصواب والخطأ ، بين الحسن والقبيح ، بين الحلال والحرام ، السبيل الأقرب لهذا يتمثل في أن يلتزم الإنسان بطاعة وعبادة الحق تعالى " حباً " لا " خوفاً " .

رابعاً : أن سلوك الصوفية يختلف في حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء ، فيثبت التمايز بين الحق والخلق ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر يغلب عليه الفناء ، فتصدر عنه عبارات غريبة تسمى (شطحات) ، لا تفرقة فيها بين الإنسان والله ، أو بين العالم والله ، وأصحاب هذه الشطحات ليسوا من الصوفية الكمل ، ولا يكونون قدوة لغيرهم .

ثانياً : التصوف في الإسلام أخلاقيات مستمدة من القرآن والسنة :

يقدم الدكتور التفتازاني تعريفاً للتصوف في الإسلام ، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام ، والتصوف بهذا الاعتبار روح الإسلام ، لأن أحكام الإسلام كلها مردودة إلى أساس أخلاقي ، وقد صاغ أستاذنا هذا المعنى في صورة قياس :

مقدمته الأولى : كل أحكام الإسلام مردودة إلى أساس أخلاقي .

والثانية : التصوف معني بالأخلاق .

والنتيجة : أن التصوف يمثل روح الإسلام .

ويستدل على الأساس الخلقي لأحكام الإسلام فيقول :

" أننا إذا نظرنا إلى القرآن الكريم فسنجده قد جاءنا بأنواع مختلفه من الأحكام الشرعية ، بعضها يتعلق بالاعتقاديات ، وبعضها يتعلق بالعمليات من العبادات والمعاملات ، والبعض الثالث يتعلق بالأحكام ، أما العقائد فتشمل الإيمان بوجود الله الصانع المختار القادر ، ووحدانيته وعبادته وحده لا شريك له ، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره ، وأما الأحكام الشرعية الفروعية فتشمل أحكام العبادات والكفارات والنذور والمعاملات المالية ، وأحكام الأسرة ، وأحكام الجرائم والعقوبات المقررة عليها ، وأحكام الدولة ، وأما ناحية الأخلاق في القرآن ، فقد وردت آيات كثيرة تحث على مكارم الأخلاق ، كالزهد والصبر والتوكل والرضا والمحبة واليقين والورع وما إليها ، وقد بين لنا القرآن أن الرسول ﷺ هو الأسوة الحسنة لمن يريد التكمل بهذه الفضائل في أرقى صورها ، لقوله تعالى ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً** ﴾ (١) (٢) .

والإيمان بالله تعالى ووحدانيته تنافيه أخلاق الحرص والجزع والخوف وعبادة المال ، واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وينافيه أيضاً الاستناد إلى الخلق دون الخالق ، وقهر اليتيم أو الضعيف ، وقساوة القلب وغلظته ، ولا يكمل إيمان المرء ما لم يطرح من نفسه هذه الأخلاق المذمومة .

وأحاديث الرسول ﷺ تؤكد هذا المعنى ، مثل قوله : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) ، (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً) ، (خصلتان لا تجتمعان في مؤمن ، البخل وسوء الخلق) .

ومن هنا يمكن القول أن الأحكام الشرعية الاعتقادية مردودة إلى أساس أخلاقي ، ويقول الدكتور التفتازاني عن أحكام الشرع العملية ، أن جميع عبادات

الإسلام ومعاملاته ما لم تقم على أساس أخلاقي لا يكون لها قيمة أو فائدة ، ولا تكون مقبولة عند الله ن ويعطينا بعض الأمثلة لذلك :

– فالصلاة : طهارة للنفس ، وترقيق للقلب ، وتحلية للإنسان بفضائل الهيبة والخشوع والمشاهدة والمراقبة والمناجاة مع الله تعالى والأنس به ، وإذا لم يتحقق المرء في صلاته بهذه الفضائل تكون صلاته صورة لا روح فيها .

– والزكاة : أيضاً تطهير للنفس وتزكية للقلب ، وركن من أركان العدالة الاجتماعية التي دعا إليها الإسلام ، وإذا لم تحقق الزكاة هذه المعاني الأخلاقية فلا فائدة منها .

– والصوم عبادة هدفها غرس التقوى التي تترتب عليها مراقبة الله في السر والعلانية ، وهي روح الإيمان وسر النجاة ، وفي رحاب الصوم تتدرب النفوس على خشية الله ، والخوف منه ، والرجاء فيه ، ويتعود المرء على مغالبة شهواته ونزعاته ، وبه يتحلى المرء بالصبر والمثابرة التي تمده بالقوة ، وتدفع به إلى العمل الصالح والعطاء المستمر والمثمر ، ومن لم تنعكس عليه آثار الصوم فضيلة وقيماً فهو غير صائم ، ومن لم ينظف قلبه من الضغائن والمكايد والأحقاد للمسلمين فلا صيام له ، ومن لم يصن جوارحه ، عن الإيذاء وانتهاك الحرمات فلا ثواب له .

– والحج في الإسلام عبادة تهدف إلى تهذيب الأخلاق أيضاً ، فهو في جوهره تقرب إلى الله ، وعبودية تامة له ، وفيه إشعار بالمساواة بين أفراد البشر حيث يقف الحجاج أمام الخالق في زي واحد ، فلا تفرق معه بين فرد وآخر .

– ومعاملات الإسلام تستند أيضاً إلى قواعد أخلاقية ، لابد أن يراعيها المسلم مع من يتعامل معه من أفراد مجتمعه ، فلا استغلال ولا احتكار ولا غش .

وينتهي أستاذنا إلى القول أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة ، سواء في ذلك الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية ، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها ، أو هيكلاً فارغاً من المضمون (٣).

وما أعمق عبارته التي يقول فيها إن التدين ليس مجرد التمسك بشكليات الدين دون جوهره ، أو إدعاء الدين لتحقيق مآرب ذاتية ، وإنما التدين هو الفهم الواعي للدين ، والعمل به ، بما يربط حياة التعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ويتقوقع أصحابه بعيداً عن حقائق الحياة (٤) .

وقد أدرك صوفية المسلمين الأساس الأخلاقي للدين ، فجعلوا اهتمامهم موجهاً إليه ، محاولين تكميل أنفسهم أخلاقيا ، وذلك عن طريق جهاد النفس الذي ورد في حديث الرسول ﷺ أنه هو الجهاد الأكبر ، الذي لابد منه لجهاد الأعداء بالسلاح ، وهو الجهاد الأصغر ، فهذا إبراهيم بن أدهم (ت ١٦١هـ) ، يسئل عن التاجر الصدوق ، أهو أحب إليه أم المتفرغ للعبادة ؟ فيقول : (التاجر الصدوق أحب إلي لأنه في جهادٍ يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الأخذ والعطاء فيجاهده) (٥) .

وهو هنا مقيد بالرسول ﷺ ، المثل الأعلى للمسلمين جميعاً بما فيهم الصوفية ، في قوله : " من غش أمتي فليس مني " وقوله ﷺ أيضاً : " التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء " .

- وهذا الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) يقول : " أساس العبادة الورع ، وأساس الورع التقوى ، وأساس التقوى محاسبة النفس ، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء ، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد ، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار " (٦) .

- والسري السقطي (ت٢٥٧هـ) ، مثل ثالث على ضرورة أن يؤدب المرء نفسه وذلك بالعمل على تخليتها عن مذموم الأخلاق ، وتحليتها بمحمودها ، يقول : " أقوى القوة أن تغلب نفسك ، ومن عجز عن أدب نفسه ، كان عن أدب غيره أعجز " (٧) وكان يقول : " ما رأيت شيئاً أحبط للأعمال ، ولا أفسد

للقلوب ، ولا أسرع في هلاك العبد ، ولا أدوم للأحزان ولا أقـرب للمقـت ، ولا ألـزم لمحبـة الريـاء والعجـب ، مـن قلـة معرفـة العبـد لنفسـه ، ونظـره في عيـوب الناس"(٨).

ويرى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) أن حـاصل طريقـة الصوفيـة في التصـوف ، قطـع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله (٩) .

والمحصلة ، أنـه إذا كـانت أحكـام الشـريعة مـردودة إلى أسـاس أخلاقـي ، وأن التصـوف في الإسـلام ، كعلـم دينـي ، يختـص بجـانب الأخـلاق والسـلوك ، فـإن التصوف بهذا الاعتبار ، يمثل روح الإسلام .

ولكـن إلى أي حـد يمكـن القـول أن التصـوف مـن حيـث هـو علـم للأخـلاق الإنسانية ، والسلوك الإنساني ، مستمد من الإسلام ، هذا ما يناقشه معنا الدكتور التفتازاني بأسلوبه الواضح والبسيط والعميق والمقنع .

الدكتور التفتازاني يرفـض رد النشـأة الأولى للتصـوف الإسـلامي إلى مصـادر أجنبية :

يرى الدكتور التفتازاني أن البذور الأولى للتصـوف الإسلامي ، مـن حيـث هـو علم للمقامات والأحوال ، أو بعبارة أخرى من حيث هو علم للأخـلاق الإنسـانية والسـلوك الإنسـاني موجـودة في القـرآن الكريـم وفي حيـاة النبـي ﷺ وأخلاقـه وأقواله ، ولذلك فإن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهـب الصوفيـة في العلـم ، ورياضاتهم العملية ، ترد إلى مصدر إسلامي ، إلا أنه بمرور الوقـت وبحكـم التقـاء الأمم واحتكاك الحضارات ، تسرب إليها شيء من المؤثرات الأجنبية ، فظن بعـض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أول ما أخذوا عن هذه المؤثرات الأجنبية .

وقبل أن يفصل أستاذنا القول في المصدر الإسلامي للتصوف ، يناقش بعض الآراء التي طرحها نفر منْ المستشرقين وذهبوا فيها إلى أن التصوف في الإسلام من مصدر أجنبي .

أ- فهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر فارسي ، وحجته في ذلك ، أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي ، وأن بعض مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي ، وأن كثيراً من المعاني التي يفيض بها التصوف الإسلامي ، مثل فكرة صدور كل شيء عن الله ، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته ، وأن الموجود الحقيقي هو الله ، كل هذه المعاني جاءت إلى المسلمين من فارس .

ويرد الدكتور التفتازاني على وجهة النظر القائلة بأن التصوف الإسلامي من مصدر فارسي لأن بعض كبار شيوخ التصوف من أصل فارسي، كمعروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) وأبي يزيد البسطامي (ت٢٦٤هـ) ، بأن ازدهار التصوف لم يكن ثمرة لجهود أولئك فحسب ، وإنما أعان على ازدهاره كذلك عدد ليس بالقليل من الصوفية العرب الذين عاشوا في سوريا أو مصر أو المغرب ، مثل الداراني (ت٢١٥هـ) وذو النون المصري (ت٢٤٥هـ) ومحيي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ) وعمر بن الفارض (ت٦٣٢هـ) وابن عطاء السكندري (ت٧٠٩هـ) ، بل إن بعض هؤلاء كان له أكبر الأثر فيما بعد في التصوف الفارسي كابن عربي .

أما الرأي القائل بوجود أفكار مثل صدور كل شيء عن الله ، وغيرها ، عند الفرس ويحتمل أن تكون هي مصدر التصوف في الإسلام ، فيرد عليه بأن مثل هذه الأفكار لا توجد إلا عند أصحاب وحدة الوجود الذين ظهروا في وقت متأخر (منذ القرنين السادس والسابع الهجريين) ، وليس كل صوفية الإسلام قائلين بهذا المذهب ، وإنما القائلون به قلة قليلة (١٠) .

ب- وهناك طائفة أخرى من المستشرقين رآوا أن التصوف من مصدر مسيحي ، ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين :

الأولى : ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام .

والثانية : ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة ، وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله ، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس .

فيذهب فون كريمر مثلاً في كتابه (تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) إلى أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي (١١) .

ويقول أوليري في كتابه (الفكر العربي ومكانه في التاريخ) ، أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية وفي صحراء سيناء ، ويحتمل حقاً أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية (١٢) .

ويقول نيكولسون عن المؤثرات المسيحية : أن كثيراً من نصوص الإنجيل ، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح ، مقتبس في أقدم تراجم الصوفية ، وأن الرهابنة المسيحيون كثيراً ما يظهرو في مقام المعلمين ، يولون النص والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين (١٣) .

ولا ينكر الدكتور التفتازاني وجه الشبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين ، وبين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف ، إلا أن وجه الشبه وحده لا ينهض دليلاً على أن الزهد أو التصوف الإسلامي من مصدر مسيحي ، ويؤكد أن الزهد في الإسلام من مصدر إسلامي .

فللإسلام مفهوم خاص للزهد فهو ليس رهبانية أو انقطاعاً عن الدنيا ، وإنما هو معنى يتحقق به الإنسان ، يجعله صاحب نظرة خاصة للحياة الدنيا ، يعمل فيها ويكد ، ولكنه لا يجعل لها سلطاناً على قلبه ، ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه .

إن الزهد في الإسلام معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها ، وهذا معناه أن يتحرر تماماً من كل ما يعوق حريته ، وهذا الزهد مستمد من تعاليم الإسلام متمثلة في أدب القرآن ، وسنة النبي ﷺ وحياة وأقوال أصحابه وأيضاً كان للأوضاع السياسية ، والاجتماعية في القرنين الأولين للهجرة أثر في نشأة هذا الزهد (١٤) ، وإليك بعض التفصيل لهذين العاملين الرئيسيين في نشأة الزهد في رأي الدكتور التفتازاني .

يصور القرآن الكريم الحياة الدنيا على أنها لعب ولهو ، وأنه لا دوام لها ، وهي متاع الغرور ، وعلى المؤمن أن يسعى إلى لقاء الله ، فلا يؤثر الحياة الدنيا ويطمئن إليها ، ويجعلها بديلاً عن الآخرة (١٥) .

ودعا النبي ﷺ إلى الزهد ، ومن ذلك قوله : " ازهد في الدنيا يحبك الله ، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس " ، وقوله : " إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين ، وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه " ، وقال كذلك :" إذا رأيتم من يزهد في الدنيا فادنوا منه ، فإنه يلقى الحكمة " (١٦) .

وليس من شك في أن مثل هذه الأحاديث ، وغيرها مما في معناها ، هي التي دفعت زهاد المسلمين في القرنين الأول والثاني من الهجرة إلى الزهد في الدنيا ، والعمل من أجل الآخرة ، والاكتفاء بالقليل من المطعم والملبس والمال ، والخوف المستمر من فتنة الدنيا ، والرغبة الأكيدة في الظفر بالجنة .

وفي أقوال وأفعال الصحابة ﷺ ما يؤكد أن تعاليم الإسلام كانت عاملاً أساسياً في نشأة الزهد عند المسلمين ، فكان أبو بكر الصديق زاهداً حتى ليروى عنه أنه كان يطوي ستة أيام ، وكان لا يزيد على ثوب واحد ، وكان ابن الخطاب متقشفاً حتى ليروى عنه أنه كان يخطب وهو خليفة ، وعليه قميص فيه اثنا عشرة رقعة ، ويقول عنه طلحة بن عبد الله : " ما كان عمر بأولنا إسلاماً ، ولا أقدمنا هجرة ، ولكنه كان أزهدنا في الدنيا وأرغبنا في الآخرة " (١٧) .

وكان علي بن أبي طالب مثلاً بارزاً في الزهد والتقشف والدعوة إليهما ، فقال لعمر بن الخطاب : " إذا اردت أن تلقي صاحبك ، فرقع قميصك ، واخصف نعلك ، وقصر أملك ، وكل دون الشبع " ، ويصور لنا حال مجاهدته لنفسه قائلاً : " ما أنا ونفسي إلا كراعي غنم ، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب " .

وكان أيضاً لإضطراب الأحوال السياسية منذ أواخر عهد الخليفة عثمان بن عفان أثره في دفع بعض المسلمين منذ وقت مبكر إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعاً عن الانغماس في الفتن السياسية ، وهم بهذا كانوا يتجهون إلى نوع من الزهد ، ويضاف إلى ذلك أن حياة المسلمين الاجتماعية في العصر الأموي تغيرت كثيراً عما كانت عليه في عهد النبي ﷺ ، والخلفاء الراشدين ، فقد فتح المسلمون بلداناً كثيرة ، وغنموا كثيراً ، وبدأ الثراء يظهر في المجتمع الإسلامي مقترناً بحياة الترف ، وما قد يستتبعه من إنحراف خلقي ، وهنا وجد المسلمون من الأتقياء ، أن من واجبهم دعوة الناس إلى ما كان عليه السلف من تقلل وزهد وورع ، وعدم الانغماس في الشهوات ، مما أدى إلى ظهور حركة الزهد الإسلامية وانتشارها . نتيجة لهذه الاضطرابات السياسية والتحولات الاجتماعية (١٨) .

ولم يكن الزهد عند النبي ﷺ وصحابته ليعني إنصرافاً تاماً عن الدنيا ، وإنما كان يعني الاعتدال أو التوسط في الأخذ بأسبابها وملذاتها ، وهذا مشار إليه في قوله تعالى ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا** ﴾ (١٩) ، وفي قوله ﴿ **وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا** ﴾ (٢٠) .

وقد أشار أحد المستشرقين (جولدزيهر) إلى أن النبي ﷺ نفسه نهى بعض الصحابة عن المبالغة في الزهد ، لأنها منافية لروح الإسلام (٢١) .

وليس من شرط الزهد في الإسلام أن يكون مقترناً بالفقر ، بل قد يتفق للإنسان الغني والزهد معاً ، وقد عرف أحد الصوفية الزهد الإسلامي بقوله : " أن تكون معرضاً عما تملك ، لا أن تكون معرضاً عما لا تملك ، فإن من لا يملك شيئاً فيم يكون زاهداً ؟ ! " ، وكان عثمان بن عفان ، وعبد الرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ، ولكنهما كانا زاهدين فيما يملكان ، فيروى عن زهد الأول ، مع كثرة ماله ، أن الانفاق كان أحب إليه من الإمساك ، فهو قد جهز جيش العسرة ، واشترى بئر رومة من يهودي كان يمنع المسلمين عنها ، وقد بين عثمان أن للمال عنده وظيفة اجتماعية ، فقال : " لولا أني خشيت أن يكون في الإسلام ثلمة (ثغرة) أسدها بهذا المال ما جمعته (٢٢) ، ويروى عن الثاني (عبد الرحمن بن عوف) أنه كان يخرج عن تجارته وأرباحها ، إذا شعر بحاجة المسلمين إليها (٢٣) .

والمحصلة لكل ما سبق أن لا ضرورة للتحري عن أصل مبادىء الصوفية خارج دائرة الإسلام ، وأن الزهد الذي قام عليه التصوف في الإسلام هو نفسه إسلامي ، وأن القول بأن الرهبانية المسيحية عامل من عوامل نشأة الزهد في الإسلام ، أو أن أثرها عليه كان كبيراً ، غير صحيح ، لاختلاف زهد الإسلام عن زهد المسيحية في الطابع ، والشواهد التي ذكرناها من القرآن والسنة وحياة النبي وحياة أصحابه ، تثبت أن رياضات التصوف مأخوذة من مصدر إسلامي ، بحيث يكون التماسها في المسيحية تكلفاً لا معنى له .

ج- ونتابع مناقشة الدكتور التفتازاني وجهات النظر القائلة بأن التصوف في الإسلام من مصادر أجنبية ، ويذكر أن هناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بأن التصوف من مصدر هندي ، وحجته في ذلك أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية ، وأن الأثر الهندي هو أظهر ما يكون في تصوف الحلاج (ت٣٠٩هـ) ، وأن الزهد الإسلامي الأول هندي في

نزعته وأساليبه ، وأن هناك تشابهاً بين عقائد الهنود في وحدة الوجود والفناء ، وعقائد متفلسفة الصوفية المسلمين فيها .

ويرد أستاذنا بقوله ، أن الأثر الهندي لم يظهر في التصوف الإسلامي إلا عند الصوفي المتفلسف عبد الحق بن سبعين الأندلسي (ت٦٦٩هـ) ، وهذا يعني أن الأثر الهندي لم يظهر عند صوفية الإسلام المتفلسفين إلا في القرن السابع الهجري ، وذلك بعد أن كان التصوف الإسلامي قد استقرت دعائمه تماماً في القرون الستة السابقه .

وينتهي الدكتور التفتازاني من مناقشة آراء المستشرقين ، التي ردوا فيها التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية ، إلى جملة من الحقائق منها :

أولاً : أن صوفية الإسلام لم يكونوا مجرد نقلة عن الفرس أو المسيحيين أو الهنود أو غيرهم ، لأن التصوف متعلق أساساً بالشعور والوجدان ، والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من إختلاف الشعوب والأجناس ، وما تصل إليه نفس بشرية ، بطريقة المجاهدات والرياضيات الروحية ، قد تصل إليه أخرى دون إتصال بينهما.

ثانياً : أن بعض المستشرقين قد عدلوا عن موقفهم في مسألة نشأة التصوف ، ومالوا إلى رده إلى مصدره الإسلامي (٢٤) ، وأن الأثر الأجنبي في مجاله محدود للغاية ، فالتصوف الإسلامي نشأ من التأمل المتواصل للقرآن والأحاديث النبوية ، وهكذا تكون نشأته إسلامية خالصة ، ومن داخل الإسلام نفسه ، ومع تطور التصوف والاتصال بالأفكار الأجنبية تأثر ببعضها .

المصدر الإسلامي للتصوف :

هل نستطيع القول أن جميع مقامات الصوفية وأحوالهم ، التي هي موضوع التصوف أساساً ، مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم والسنة ؟ إذا كان الأمر

كذلك فالتصوف مستمد أساساً من الإسلام ، ولا داعي للبحث ، في نشأته الأولى ، عن مصادر أجنبية .

ويدلل أستاذنا على أن الصوفية المسلمين قد استمدوا هذه المعاني النفسية المعروفة بالمقامات والأحوال ، من القرآن الكريم ، فيذكر على سبيل المثال : مقام مجاهدة النفس ، الذي هو بداية الطريق إلى الله ، يستند إلى آيات مثل قوله تعالى ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين**﴾ (٢٥) ، ويستند مقام التقوى عند الصوفية إلى قوله تعالى ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(٢٦)، ومقام الزهد إلى آية مثل ﴿ **قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن أتقى** ﴾ (٢٧) ، والتوكل يستند إلى مثل قوله تعالى ﴿ **ومن يتوكل على الله فهو حسبه** ﴾ (٢٨) ، ومقام الشكر مستمد من آية مثل ﴿ **لئن شكرتم لأزيدنكم** ﴾ (٢٩) ، ومقام الفقر ، بمعنى الافتقار إلى الله تعالى ، يستند إلى آية مثل ﴿ **والله الغني وأنتم الفقراء** ﴾ (٣٠) ، ويستند مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، إلى قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه** ﴾ (٣١) ، وحال الخوف يستند إلى قوله تعالى ﴿ **يدعون ربهم خوفاً وطمعاً** ﴾ (٣٢) ، وحال الرجاء يستند إلى آية مثل ﴿ **من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لأت** ﴾ (٣٣) ، ورياضات الصوفية العملية ، تستند هي الأخرى إلى آيات قرآنية ، مثل رياضة الذكر ، تستند إلى قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً** ﴾ (٣٤) ، والولاية ، أي موالاة الله بالطاعات تستند إلى قوله تعالى ﴿ **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾ (٣٥) والدعاء أيضاً يستند إلى شواهد قرآنية كثيرة ، مثل قوله تعالى ﴿ **وقال ربكم.ادعوني أستجب لكم** ﴾ (٣٦) .

وهكذا يمكن رد كل معنى من المعاني النفسية أو الأخلاقية التي يعبر عنها الصوفية بالمقامات والأحول ، إلى أصله من القرآن الكريم ، وعلى هذا يمكن القول أن ما نجده عند الزهاد الأوائل والحسن البصري (ت١١٠هـ) وحتى معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ) من أقوال لا يفترض أكثر من التأمل العميق في بعض آي القرآن الكريم ، ولا يؤذن بثقافة خارجة عن هذا النطاق .

التصوف مستمد من حياة النبي ﷺ وأخلاقه وأقواله :

ليس من شك في أن النبي ﷺ كان المثل الأعلى للمسلمين جميعاً بما فيهم الصوفية لقوله تعالى : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً** ﴾ (٣٧) .

والمتدبر للقرآن الكريم يرى بوضوح أن الله تبارك وتعالى قد أثنى على نبيه ﷺ ثناءً لم يمنحه لأحد من خلقه ، وأعطاه من التشريف والتكريم ورفعة المنزلة ما لم يعط لغيره من عباده (٣٨) .

وقد وجد الصوفية في حياته ﷺ مصدراً غنياً فيما استمدوه من صنوف العلم وضروب العمل ، فحياته ﷺ قبل نزول الوحي ، تنطوي على معاني الزهد والتقشف والانقطاع والتأمل في الكون (٣٩) ، وكانت حياته ﷺ في غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل في المآكل والمشرب وتأمل في الكون ، صورة أولى للحياة التي سيحياها فيما بعد الزهاد والصوفية ، والتي أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال ، كالغيبة والفناء في مناجاة الله ، والتي هي ثمرة الخلوة (٤٠) .

وحياته ﷺ بعد نزول الوحي متصفة أيضاً بالزهد والتقلل في المآكل والمشرب ، حافلة بالمعاني الروحية التي وجد فيها الصوفية منبعاً فياضاً لهم ، لدرجة أن البعض

منهم يذهب إلى حد القول بأن اصل التصوف ، وجميع ما تكلم فيه الصوفية أربعة أحاديث ، فيذكر السراج الطوسي : " يقال أن أصل جميع ما تكلموا فيه من علم الباطن أربعة أحاديث : حديث جبريل عليه السلام حين سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان والإحسان فقال : الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، وحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه قال : " أخذ رسول الله ﷺ بيدي وقال لي : يا غلام احفظ الله يحفظك ، وحديث وابصة : الاثم ما حاك في صدرك ، والبر ما اطمأنت إليه نفسك ، وحديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ : الحلال بين والحرام بين ، وقول النبي ﷺ : لا ضرر ولا ضرار في الإسلام " (٤١) .

ويذكر السهروردي في (عوارف المعارف) (٤٢) أن مادعا إليه الصوفية من أخلاق هي ما تخلق به النبي ﷺ في سلوكه ودعا إليه في أحاديثه ، من ذلك :

- أن من أخلاق الصوفية التواضع ، وقد قال النبي ﷺ أن الله تعالى أوحى إلي ان تواضعوا ولا يبغي بعضكم على بعض ، وكان من تواضع النبي ﷺ أن يجيب دعوة الحر والعبد ، ويقبل الهدية ، ولو أنها جرعة لبن ، ويكافيء عليها ويأكلها ولا يستكبر عن إجابة الأمه والمسكين .

- ومن أخلاقهم التجاوز والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة ، وقد روي عن أنس عن النبي ﷺ أنه قال : " رأيت قصوراً مشرفة على الجنة ، فقلت يا جبريل لمن هذه ؟ قال : للكاظمين الغيظ والعافين عن الناس " .

- ومن أخلاقهم البشر وطلاقة الوجه ، وقد قال النبي ﷺ : " كل معروف صدقة ، وإن من المعروف أن تلقى أخاك بوجه طلق " .

- ومن أخلاقهم التودد والتآلف والموافقة مع الإخوان وترك المخالفة ، وقد قال ﷺ : " المؤمن ألف مألوف ، لا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف " .

هذا وتؤثر عن النبي ﷺ أقوال كثيرة حافلة بالمعاني التي استنبطها الصوفية فيما فيما بعد وطوروها في شكل نظريات ذوقية قائمة على أساس المعاناة والخبرة

المباشرة ، فمن ذلم أنه ﷺ دعا إلى الزهد ، وأشار إلى معنى الولاية ، وتحدث عن معنى الشكر والصبر ، وحث على التوكل والتسليم بقضاء الله ، وهذا كله يدل على أن حياته ﷺ كانت حياة زهد وإعراض عن الدنيا ، ولهذا وجد الصوفية المسلمون فيها ، بوجه عام ، نموذج الحياة الصوفية ، وكان الاقتداء بسلوك النبي ، فضلاً عن أقواله ووصاياه ، هدفاً للصوفي السالك الطريق إلى الحق .

حياة الصحابة والتابعين مصدراً استمد منه صوفية المسلمين :

وتحفل حياة الصحابة والتابعين ، وأقوالهم بالشيء الكثير من الزهد والورع والتقشف والاقبال على الله ، وحينما نريد التعرف على الأسس التي قامت عليها حياة الصوفية الروحية ، لا نستطيع أن نغفل ما انطوت عليه حياة الصحابة والتابعين ، وأقوالهم من المنازع الروحية التي كان لها أكبر الأثر في نشأة الزهد والتصوف في الإسلام ، ولا نغالي إذا قلنا أن بعض الصحابة والتابعين يمكن أن يعدوا النماذج الأولى للصوفية المسلمين .

أ- فهذا أبو بكر الصديق (ت١٣هـ=٦٣٤م) ، يعد من أوائل الزهاد ، استعمل ماله في سبيل نشر الإسلام ، وتحرير رقاب الأرقاء من المسلمين (٤٣) ، وله مواعظ تلفت النظر من حيث صلتها بالزهاد الأوائل ، وكان يسمى الأواه لرأفته ورحمته (٤٤) ويضعه ابن تيمية في عداد السالكين لطريق الروح في الإسلام ، لتفرده بمقام الصديق (٤٥) .

وقد تحدث أبو بكر عن التقوى واليقين والتواضع ، يقول : " وجدنا الكرم في التقوى ، والفناء في اليقين ، والشرف في التواضع " .

ويحكى عنه الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلاً : " أشرف كلمة في التوحيد قولة أبي بكر الصديق سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته " (٤٦) .

ب- وعمر بن الخطاب (ت٢٤هـ=٦٤٤م) ، يضرب المثل الأعلى في العدل بعد صاحبيه ، وكانت حياته على الكفاف ، فلم يستحل لنفسه من بيت المال إلا ما هو ضروري ، وتروي كتب الطبقات كيف كان يأخذ نفسه بالشدة ، بالرغم من إتساع رقعة بلاد الإسلام في عهده ، وما تبعه من كثرة الغنائم ، ولم يكن الزهد عنده مجرد سلوك عملي فحسب ، ولكنه بالإضافة إلى ذلك ، نظرة فاحصة يتأمل فيها أمور الدنيا والآخرة ، وينتهي إلى إيثار الآخرة على الدنيا ، وضرورة العمل الجاد للظفر بثوابها (٤٧) .

وكان شديد الخوف من الله تعالى ، شديد الإحساس بمدى مسئولية الحاكم ، وتدلنا أقواله أنه فطن إلى المعاني الرقيقة التي تتعلق بالذكر والورع والتوبة ، فإن ذكر الله عنده شفاء ، بينما ذكر الناس داء (٤٨) ، وكان يقول : " إن من قل ورعه مات قلبه " (٤٩) ، وينصح بمجالسة التوابين ، لأنهم أرق شيء أفئدة ، ويرى أن الطمع فقر ، والإياس غنى (٥٠) ، وكان يدعو ربه تبارك وتعالى ، أن يمنحه الإخلاص في العبادة ، حتى تصبح خالصة له دون مشاركة أحد ، وحتى يبتعد عن كل مظاهر الرياء ، والتدين الحقيقي في رأيه يتمثل في الورع ، وكان يفضل العزلة ، لأن فيها الراحة من خلان السوء (٥١) .

وتكلم في معنى الرضا والصبر ، فقال في كتاب وجهه إلى أبي موسى الأشعري : " أما بعد ، فإن الخير كله في الرضا ، فإن استطعت أن ترضى وإلا فاصبر " (٥٢) وكل هذا يؤكد أن حياته وأقواله تمثل منبعاً استقى منه صوفية المسلمين فيما بعد .

ج- وعثمان بن عفان (ت٣٥هـ=٦٥٥م) ، كان كثير التعبد ، كثير تلاوة القرآن وتروي كتب الطبقات الكثير من أخلاقه وأقواله ، التي استقى منها الصوفية فيما بعد ، فمن أخلاقه الحياء والجود والزهد والخوف والورع والتواضع والشفقة وحسن الصحبة للناس (٥٣) .

ومن أقواله " وجدت الخير مجموعاً في أربعة : أولها التحبب إلى الله تعالى ، والثاني : الصبر على أحكام الله تعالى ، والثالث : الرضا بتقدير الله تعالى ، والرابع : الحياء من نظر الله تعالى " ، ويعلق الدكتور التفتازاني بقوله (فكأنه يتحدث هنا عن مقامات أربعة من مقامات السلوك ، وهي : المحبة والصبر ، والرضا ، والحياء) (٥٤) .

ويحث على تقوى الله ، والانخراط في الجماعة ، بدل التحذب والفرقة ، محذراً من الانشغال بالدنيا ، لأنها الفانية ، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً ، في إحدى خطبه : " ... فلا تبطركم الفانية ، ولا تشغلنكم عن الباقية " (٥٥)

د- وعلي بن أبي طالب (ت٤٠هـ=٦٦٠م) ، له أيضاً عند صوفية المسلمين منزلة خاصة رفيعة ، فكان مثلاً بارزاً في الزهد والتقشف والدعوة إليها ، يقول عنه الطوسي في اللمع :

" ولأمير المؤمنين علي رضي الله عنه خصوصية مَن بين أصحاب النبي ﷺ ، بمعاني جليلة وإشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبارة وبيان للتوحيد والمعرفة والإيمان والعلم ، وخصال شريفة ، تعلق وتخلق به أهل الحقائق من الصوفية "(٥٦) .

ويقول علي رضي الله عنه : " إن أخوف ما أخاف عليكم اثنين : طول الأمل ، واتباع الهوى ، فأما الأول فينسي الآخرة ، وأما الثاني فيصد عن الحق " (٥٧).

وقال عن معنى الإيمان : " الإيمان على أربع دعائم : على الصبر واليقين والعدل والجهاد " ، ثم شرع يصف كل مقام من هذه المقامات على حده ، مما جعل الطوسي يعلق قائلاً : " إذا صح ذلك ، فهو أول من تكلم في الأحوال والمقامات " (٥٨) .

هـ- أهل الصفة : وهم جماعة من فقراء المهاجرين والأنصار ، بنيت لهم صفة في مسجد الرسول ، انقطعوا فيها إلى الله وعكفوا على العبادة ورياضة النفس والتجرد عن أغراض الدنيا ، وفي هذا المعنى وإشارة إليهم ، نزلت الآية الكريمة ﴿ **واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا** ﴾ (٥٩) ، وكان الرسول يحبهم ويجالسهم ، ووصف أبو نعيم مجمل حالهم فقال : " هم قوم أخلاهم الحق من الركون إلى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء ، وأسوة للعارفين من الحكاء لا يأوون إلى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال ، لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا ، ولا يفرحون إلا بما أيدوا به من العقبى (٦٠) .

وكان لهم أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، حتى أن البعض يذهب إلى أن اسم التصوف مشتق من اسمهم (٦١) .

و- أبو الدرداء (ت٣٢هـ) تميز بالتفكر والاعتبار ، وانصرف إلى حياة العبادة والتقوى ، وكلماته في هذا الجانب تدل على بلوغه قدماً راسخة في المعرفة الصوفية ، وتعد إرهاصاً للصوفية المسلمين في عهدهم الزاهر ، يذكر أبونعيم قوله : " ... وليس الخير أن يكثر مالك وولدك ، ولكن الخير أن يعظم حلمك ، ويكثر علمك ، وأن تباري الناس في عبادة الله عز وجل ، فإن أحسنت حمدت الله تعالى ، وإن أسأت استغفرت " (٦٢) .

ومن مواعظه قوله : " أحب الموت إشتياقاً إلى ربي ، والفقر تواضعاً لربي ، والمرض تكفيراً لخطيئتي " (٦٣) .

وكان يرى أن أفضل الأمور ، أن لا يزال اللسان رطباً من ذكر الله ، " نعم صومعة المؤمن ،منزل يكف فيه نفسه وبصره وفرجه ، وإياكم والجلوس في هذه الأسواق فإنها تلغي - أي تدعو إلى اللغو والباطل - وتلهي " (٦٤) .

فأنت ترى في كلمات أبي الدرداء ما يعده من بين البدايات الأساسية ، التي أثرت في نشأة الزهد والتصوف عند صوفية المسلمين .

ز- أبو ذر الغفاري (ت٣١هـ) ، الذي جعل ناموسه في السلوك ، ما أوصاه به النبي ﷺ ، يقول : " أوصاني خليلي بسبع : أمرني بحب المساكين والدنو منهم ، وأن أنظر إلى من هو دوني ، ولا أنظر إلى من هو فوقي ، وأن لا أسأل أحداً شيئاً ، وأن أصل الرحم وإن أدبرت ، وأن أقول الحق وإن كان مراً ، وأن لا أخاف في الله لومة لائم ، وأن أكثر من لا حول ولا قوة إلا بالله ، فإنهم من كنز تحت العرش " (٦٥) .

ولعل أبرز ما يذكر لأبي ذر حملته الشديدة الجريئة عل حياة الأمويين المترفة ، وأساليبهم في الحكم ، ودعوته إلى الأخذ باشتراكية الإسلام العادلة ، فقد اختلف مع معاوية ، حول من يكنزون الذهب والفضة من المسلمين ، وقد هيأت لهم الفتوح في الشام والعراق الأموال الطائلة ، واحتكما إلى قوله تعالى ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم ، فذوقوا ما كنتم تكنزون** ﴾ (٦٦) ، وكان رأي معاوية أن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب وحدهم ، ورأى أبو ذر " نزلت فينا وفيهم " (٦٧) ، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً : " إن خليلي ﷺ عهد إلي أن أي مال ، ذهب أو فضة ، أو كيء عليه ، فهو جمر على صاحبه ، حتى يفرغه في سبيل الله " (٦٨).

وهكذا يمكن القول أن النشأة الأولى للتصوف في الإسلام ، إسلامية خالصة ، تتمثل في القرآن الكريم ، وفي حياته ﷺ وأقواله وأفعاله ، وحياة وأقوال أصحابه والتابعين له ، على أساس أن التصوف معني في المقام الأول بالأخلاق ، وأن هذه الأخلاق مستمدة أساساً من القرآن والسنة ، وأي محاولة للبحث عن البذور الأولى ، التي استمد منها الصوفية في الإسلام ، بعيداً عن الكتاب والسنة ، محكوم عليها بالفشل ومجانبة الصواب .

ثالثاً : نظرة الدكتور التفتازاني إلى الكون والإنسان :

يرى الدكتور التفتازاني أن سهولة الاتصال بين شعوب العالم في عصرنا ، أدت إلى غزو فكري لمجتمعاتنا ، فوفدت إليها فلسفات شتى ، وفي تصوره أن الاحتكاك المستمر بين الإسلام وفلسفات العصر ، سيعمل مع الوقت على إبراز فلسفة للإسلام جديدة ، تنفتح على كل الآراء ، ولكنها لا تفقد أصالتها وارتباطها بتراث أصحابها العميق الجذور في الماضي ، ونتيجة للتقدم العلمي المستمر سيصبح من وظائف هذه الفلسفة الملائمة بين العلم والإيمان ، على أساس أن العلم لا يتعارض مع الإيمان ، والإسلام نفسه يعين على هذه الملائمة لأنه دين العقل ، ولأنه يدعو إلى البحث الكوني ، وتسخير خيرات هذا الكون للإنسان ، وأن العلم الذي يقودنا إلى معرفة الكون يقودنا في نفس الوقت إلى العلم بالله ، ولا تعارض بين العلمين .

فالعلم في الإسلام قيمة أساسية من قيمه ، من شأنها كشف مجهول ، أو استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، وإذا كان الأمر كذلك فالاتفاق بين العلم والإسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما ، ومن مظاهر هذا الاتفاق أن القرآن الكريم أراد أن يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التي سبقت

نزوله ، كالتصورات الميثولوجية التي تفسر الكّون تفسيراً أسطورياً ، وكالوثنية والشرك ، وعبادة الأفراد ، وتعدد الإلهة ، وتأليه الدهر أو الطبيعة (٦٩) .

وإذا تخلص العقل الإنساني عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التي لا يقوم عليها دليل أو برهان ، استطاع أن يقبل متحرراً من كل قيد على النظر في الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها إلى الإيمان بوجود خالق له ، وإلى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته في هذه الحياة الدنيا .

فقد حث القرآن الكريم الإنسان على اصطناع منهج العلم الذي يتلخص في النظر إلى الكون بالقياس والاستقراء ، أو بهما معاً ، من أجل الوصول إلى معرفة قوانينه العامة ، ثم مواصلة السير بعد ذلك إلى معرفة الله (٧٠) .

ومن الآيات التي تدل على استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء ، وكيف تتركب ، قوله تعالى ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت** ﴾ (٧١) .

ويعلق أستاذنا الدكتور التفتازاني قائلاً : " ... وتأمل كلمة كيف في هذه الآيات ، لترى أنها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه ، ذلك أن العلم – في مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين – هو إجابة عن السؤال كيف ، وليس إجابة عن السؤال لماذا ، بعبارة أخرى العلم يعني ببيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعني بالبحث عن الغاية منها " (٧٢) .

ومما يدلنا أيضاً على أن القرآن الكريم قد حث الإنسان على إصطناع منهج العلم من أجل الوصول إلى معرفة قوانين الكون العامة ، أنه نبه إلى أن النظام الكوني مطرد السنن ، له قوانين لا تتبدل ، وهي ما نصل إليه بالاستقراء العلمي القائم

على المشاهدة الحسية ، وإلى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى ﴿ **لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكل في فلك يسبحون** ﴾ (٧٣) .

وكذلك الاجتماع البشري له قوانين لها نفس الإطراد والثبات ، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي ، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى ﴿ **إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا مابأنفسهم** ﴾ (٧٤) ، ﴿ **سنة الله التي قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا** ﴾ (٧٥) ، ﴿ **فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله** ﴾ (٧٦) .

وقد يقف البعض من العلماء عند مرحلة معرفة قوانين الكون العامة ، ولا يتجاوزونها إلى معرفة الصانع تبارك وتعالى ، وهؤلاء ﴿ **يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون** ﴾ (٧٧) ، إنهم قد وصلوا إلى منتصف الطريق ، وفاتهم الغرض البعيد من البحث في آيات الله الكونية ، فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة ، ﴿ **ذلك مبلغهم من العلم** ﴾ (٧٨) .

ولهذا يجب أن يسير العالم من مرحلة العلم إلى الإيمان ، وذلك إذا أراد أن يحقق إنسانيته ، وأن يجعل لحياته معنى ، إن نهاية العلم في الحقيقة هي بداية الإيمان الصحيح ، لا الإيمان التقليدي ، وتأمل عمق المعنى في قوله تعالى : ﴿ **قل هل يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ (٧٩) ، وقوله تعالى :﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ (٨٠) .

وينبهنا الدكتور التفتازاني إلى حقيقة هامة ، وهي أن القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات في علوم الكون ، إن كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقاً بالكون ونشأته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملة التي يأتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها ، ومن هنا لا يرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة في تفسير الظواهر الكونية ، إذ ليس هذا من شأن الدين .

وحينما يشير القرآن إلى الظواهر الكونية ، إنما يشير إليها على سبيل إيقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ، ويفسرها التفسير العلمي الصحيح ، فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التي تنير أمام العقل السبيل إلى التوصل إلى علمٍ صحيح بالكون وقوانينه (٨١) .

وهو يذهب إلى أن الإنسان في هذه الدنيا صاحب رسالة ، فقد استخلفه الله تعالى على الأرض ليعمرها ، ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها ، وهذا هو معنى الاستخلاف في قوله تعالى : **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**(٨٢)، على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، فقد أراد الله لهذا الإنسان أن تعاني نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه ، وهو صراع تكتمل من خلاله شخصيته ، وترتقي من الناحيتين الروحية والمادية ، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة ، والقانون الذي يحكم هذا كله هو الجزاء على قدر العمل .

واستخدام العلم من أقوى الوسائل إلى تحقيق رسالة الإنسان على هذه الأرض ، ونظرة إلى تاريخ حضارة الإنسان منذ وجد على هذه الأرض إلى الآن كفيلة ببيان الحكمة الإلهية من وجود الإنسان ، فالتطور الهائل في إمكانياته يدلنا على أن الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد في مخلوق آخر ، ولا زال مستقبل الإنسان يحمل من الإمكانيات في تسخير الطبيعة ما لا نعلم ، وما قد لا نتصور (٨٣) .

ولا يمكن لإنسان العصر أن يستقر نفسياً ، ويأخذ وجهته الصحيحة نحو إنجاز رسالته على الأرض إلا إذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره ، ذلك أن الكون كله شأن من شئون الله تعالى **﴿ ولله ما في السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور ﴾** (٨٤) .

فهو تعالى خالق الكون بما فيه الإنسان ، وهو الذي ركب العقل في الإنسان ليعمر به الأرض لا ليدمرها ، وليعرف به خالقه لا ليلحد (٨٥) .

ومهما تقدم العلم ومهما سيطر الإنسان على بعض جوانب الطبيعة ، فلا ينبغي أن يغتر بما وصل إليه ، وإنما عليه أن يتذكر دائماً أن ثمة قوة أكبر من قوته ، وهي قوة الخالق ، وأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود .

والقرآن الكريم قد حثنا على النظر في الكون وقوانينه ، لكي نعرف الله بآثاره وصفاته ، ولكن مع التواضع التام بإزاء الخالق تعالى ، لأن عقولنا محدودة ، ولن تستطيع أن تدرك كنهه تعالى ، قال تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ (٨٦) .

ويذكر الدكتور التفتازاني أن عقول البشر اتجهت منذ القدم ، وستتجه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله ، محاولة التوصل إلى المعرفة به عز وعلا ، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فإن شيئاً واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية ، وما تتصف به من صفات سامية ، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفاً ، لأن الله تعالى يجل عن أن تدركه الأبصار ، أو تحيط به العقول سبحانه وتعالى عما يصفون (٨٧) .

وهكذا يتضح لنا أن الكون عند الدكتور التفتازاني مجرد شأن من شئون الله ، ومصيره حتماً إلى الفناء ، فلا ينبغي على الإنسان العاقل أن يتعلق نفسياً بالكون إلى حد عبادته ، يقول تعالى : ﴿ **كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾ (٨٨) .

وكذلك لا ينبغي على الإنسان أن يغتر بنفسه وبعلمه ، يقول ربنا : ﴿ **ولا تمش في الأرض مرحاً ، إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا** ﴾ (٨٩) ، ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾ (٩٠) .

وفي رأيه ، أنه إذا كان الماديون في عصرنا هذا ، وفي كل عصر ، لا يعتدون إلا بالحس ، ولا يؤمنون إلا بالعالم المادي ، فإن الصوفية على العكس من ذلك يرون أن العالم المادي ليس غاية في ذاته ، وإنما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة ، صحيح أن الله تعالى قد أباح للإنسان أن يشتغل بالبحث في المكونات ، أو بالعلم المادي ، ولكنه أمره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات ، وإنما عليه أن يتجاوزها إلى ما وراءها من الأسرار ، والصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون ، مع الغيبة عن إدراك المكون مما لا يليق بالإنسان ، لأن كل ما في هذا الكون ناطق بوجوده تعالى ، وليس ثمة حجاب بين الإنسان والله ، لأن الله متجلٍ في الموجودات على إختلافها ، إنهم يريدون للإنسان أن يتحرر من عبودية الركون إلى العالم المحسوس وملذاته ، لينطلق إلى فضاء المعرفة بخالقه ، إنهم كأطباء النفوس ، يعلمون الكثير عن نواحي الضعف الخلقي في الإنسان ، فيريدون علاجها ، وتلافي أسبابها ، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالإنسان ذاته وبمجتمعه .

وإذا استطاع الإنسان أن يجمع بين العلم بالكون والتصوف من حيث هو قيم أخلاقية رفيعة ، ونزعة روحية مثالية تهدف دائماً إلى النفاذ إلى الحقيقة ، فإنه يصل إلى ذروة الكمال .

ومن الخطأ أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الأخلاقية بدعوى الموضوعية ، فما الذي يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمناً بالله ، ومتخلقاً بكل خلق رفيع ؟

ألا يكون هذا ضماناً لعدم انحراف العلم في عصرنا عن مساره الطبيعي ، وهو نفع الإنسان ، إلى استخدامه في شرور لا يعلم إلا الله وحده ماذا سيكون مداها في المستقبل ؟

فالتصوف الحقيقي في رأيه علاج للفرد وللمجتمع ، فهو يجنب الفرد شروراً كثيرة ، على رأسها الغرور بنفسه ، وبإمكانياته ، وهو في نفس الوقت يحدث في المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعاً من التوازن بين مطالب المادة ، ومطالب الروح ، والصوفي المحقق هو الذي لا يرى تعارضاً بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذي يعيش فيه ، بل هو الذي يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع ، وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا المعنى " فلسفة إيجابية " تضفي على حياة الإنسان معنى سامياً .

لهذا لا ينبغي أن يظن بأن الصوفية قوم سلبيون ، يصرفون الناس عن الكون المادي وعلومه ، إلى الإغراق في العبادة والانعزالية عن المجتمع ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الإسلام ، فالتصوف الإسلامي يعبر عن قيم الإسلام ، والإسلام دين جامع بين العمل الدنيوي والعمل الأخروي ، ولا يصرف الناس عن الأخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها[1] .

رابعاً : العبادة بين الخوف والحب :

ما هو الأساس النفسي الذي ترتكز عليه الطاعة ، العبادة ، طاعة العبد ، وعبادته الحق تبارك وتعالى ، والمتمثلة في " الالتزام " بما أمر به ، وبما نهى عنه عز وعلا ، هل هو الخوف منه عز وعلا ، أم الحب له تعالى ، وإلى أي حد يكون القول أن الخوف التزام من قبل " الخائف " تجاه " من يخافه " ، وأن " الحب " أيضاً التزام من قبل " المحب " تجاه محبوبه .

وهل يمكن القول أن الطاعة المرتكزة على أساس الخوف الشديد من الله تعالى ، مرتبطة فقط بالخوف من النار والطمع في الجنة ، وأن الطاعة المرتكزة على أساس الحب الشديد لله تعالى ، ليست مرتبطة فقط بالخوف من النار ، والطمع في الجنة ، بمعنى أن التزام الخائف ينشد فقط المقابل الحسي المتمثل في أن يمن الله عليه بدخول الجنة ، والتمتع بنعيمها ، والابتعاد عن النار وعذابها ، وأما التزام المحب فينشد إضافة إلى المقابل الحسي ، المقابل المعنوي ، المتمثل في أن يمن الله عليه بمطالعة جماله الأزلي ، وهذا عند المحب أسمى ما يأمله .

وإلى أي حد يمكن القول أن " الحب " أساساً للعبادة ، يتضمن الخوف وليس العكس باختصار ، هل تعبد الحق تبارك وتعالى وتطيعه خوفاً من النار وطمعاً في الجنة فقط ، أم تعبده وتطيعه لأنه تبارك وتعالى " أهل لهذا " ، تلك إشكالية على جانب كبير من الأهمية ، نلتقي بها في كتابات الدكتور التفتازاني ، ليس مباشرة ، وإنما " بين سطوره " .

وللإجابة على هذا ، قدم صوفية المسلمين إجابتين ، وإن شئت قلت " منهجين " ، " أساسيين " للعبادة ، أحدهما يستند إلى الخوف الشديد ، والثاني إلى " الحب الشديد " .

وفي رأينا يمثل الحسن البصري (ت١١٠هـ) المنهج الأول خير تمثيل ، في حين تمثل رابعة العدوية (ت١٨٥هـ) المنهج الثاني خير تمثيل .

أ- الحسن البصري و " الخوف الشديد " :

هو الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد ، وأبوه كان اسمه الأصلي بيروز ، مما يؤذن بأنه كان إيرانياً ، ثم سبي في ميسان لما سقطت هذه الناحية التي كانت تقع في جنوب البصرة في أيدي المسلمين لدى فتح العراق ، ونقل من بين الأسرى إلى

المدينة المنورة (٩١) ، وفيها كان مولد الحسن البصري في سنة ٢٢هـ/٦٤٣م ووفاته سنة ١١٠هـ .

وعرف عنه تجنبه الخلفاء والولاة حتى كان عهد عمر بن عبد العزيز (سنة٩٩-١٠١هـ) أعدل خلفاء بني أمية ، فعدل - الحسن - عن سياسة تجنب الخلفاء ، ويظهر أن عمر بن عبد العزيز هو نفسه الذي بدا بالاتصال به ، وكان الحسن آنذاك في أوج مكانته الدينية والعلمية والاجتماعية ، وهنا نلتقي بعدد كبير من الرسائل التي كتبها الحسن البصري إلى عمر بن عبد العزيز ، يعظه وينصحه ، وقد أورد قسماً كبيراً منها ابن الجوزي في كتابه عن الحسن البصري (٩٢) .

ويعد الحسن البصري أول شخصية بارزة في الزهد عند المسلمين ، فكان يدعو إلى السلام والوفاق بين المنسلمين ، وعدم التمرد والفتنة ، لأنه يرى أن ذلك كله صراع على دنيا تافهة ، لا تستحق أبداً أن يقتل المسلم أخاه المسلم من أجلها ، وما أجمل قول الحسن في ذم الدنيا والتحذير منها ، وبيان هوانها : " يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحها جميعاً ، ولا تبع آخرتك بدنياك ، فتخسرهما جميعاً .. إحذر هذه الدار الصارعة الخادعة الخاتله التي قد تزينت ، فأصبحت كالعروس المجلوة ، العيون إليها نافذة ، والنفوس لها عاشقة ، والقلوب إليها والهة ، ولألبابها دافعة ، وهي لأزواجها كلهم قاتلة " (٩٣) .

ويشبه الدنيا بأنها حلم فيقول : " والدنيا حلم ، والآخرة يقظة ، والمتوسط بينهما الموت ، والعباد في أضغاث أحلام " (٩٤) .

ولهذا نجده يدعو إلى التقليل من الدنيا ، ومن متعها إلى أقل درجة ، وذلك بالفقر والزهد والتقشف ، استمع إلى قوله في موعظة بعث بها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز لما كتب هذا إليه : " عظني وأوجز " فكتب الحسن إليه : " أما بعد فإن رأس ما هو مصلحك ومصلح به على يدك : الزهد في الدنيا ، وإنما الزهد باليقين ؛ واليقين بالتفكر ، والتفكر بالاعتبار ، فإذا أنت تفكرت في الدنيا لم تجدها أهلاً أن

تبيع بها نفسك ، ووجدت نفسك أهلاً أن تكرمها بهوان الدنيا ، فإنما الدنيا دار بلاء ، ومنزل غفلة " (٩٥) .

ويدعو إلى محاسبة النفس والشعور العميق بالمسئولية ، كما في قوله : " يا ابن آدم اذكر قوله تعالى : ﴿ **وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ، ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً ، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً** ﴾ (٩٦) ، عدل والله ، عليك من جعلك حسيب نفسك ، أعدوا الجواب ، فإنكم مسئولون ، المؤمن من لم يأخذ دينه عن رأيه ، ولكنه أخذه من قبل ربه " (٩٧) ، ويرى أن تكون هذه المحاسبة بالرجوع إلى كتاب الله ، ومراجعة ما فيه مع ما يفعله الإنسان ، قال الحسن : " رحم الله رجلاً خلا بكتاب الله ، فعرض عليه نفسه ، فإن وافقه حمد ربه ، وسأله الزيادة من فضله ، وإن خالفه ، أعتب وأناب ، وراجع من قريب " (٩٨) ، وعلى الإنسان في رأيه ، أن يبدأ بإصلاح نفسه ، قبل أن يأمر بإصلاح عيوب الآخرين ، وفي هذا يقول : " لا يستحق أحد حقيقة الإيمان ، حتى لا يعيب الناس بعيب هو فيه ، ولا يأمر بإصلاح عيوبهم حتى يبدأ بإصلاح نفسه ، فإنه إذا فعل ذلك لم يصلح عيباً. إلا وجد في نفسه عيباً آخر ينبغي له أن يصلحه ، فإن فعل ذلك شغل بخاصة نفسه عن عيب غيره " (٩٩) .

ويعرف الإسلام فيقول : " السر والعلانية فيه مشتبة ، وأن يسلم قلبك لله ، وأن يسلم منك كل مسلم وكل ذي عهد " (١٠٠) .

ويعرف المؤمن فيقول : " المؤمن من يعلم أن ما قال الله - عز وجل - كما قال ، والمؤمن أحسن الناس عملاً وأشد الناس خوفاً "(١٠١) .

ولهذا وصف خالد بن صفوان الحسن البصري لمسلمة بن عبد الملك بالحيرة لما سأله هذا عن خبره وحاله ، فقال خالد : " أصلح الله الأمير أخبرك عنه بعلم ،

أنا جاره إلى جنبه ، وجليسه في مجلسه ، هو أشبه الناس سريرة بعلانية ، وأشبه قولاً بفعل ، إن عقد على أمر قام به ، وإن قام على أمر عقد عليه ، وإن أمر بأمر كان أعمل الناس به ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، رأيته مستغنياً عن الناس ، ورأيت الناس محتاجين إليه " (١٠٢) ، وكان زهد الحسن البصري قائماً على أساس الخوف الشديد من الله ، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة ، يقول عنه الشعراني في الطبقات ما نصه : " وكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له وحده " (١٠٣) ، وكان الغالب على نفسية الحسن البصري الميل إلى الحزن والهم ، وله في هذا عبارات كثيرة تبرر اتخاذه الحزن مزاجاً سائداً ، منها قوله : " إن المؤمن يصبح حزيناً ، ويمسي حزيناً ، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين بين .ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقى لا يدري ما يصيب فيه من المهالك "(١٠٤) .

وقال أيضاً : " يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده ، وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده ، أن يطول حزنه " (١٠٥) .

فدواعي الحزن عنده هي حال الإنسان ! إذ الإنسان بين خوف من سوء عمله ، ورهبة من أجله ، وتحسر على ما فرط فيه في جنب الله ، وخشية من سوء منقلبه ، فمن ذا الذي يطمئن إلى أنه يعمل صالحاً ، ويخشى الله في الناس ، ويؤدي ما عليه من حقوق الرعاية لله ، إن الإنسان يمضي عمره في الخوف والقشعريرة ، فأنى له إذن بالفرح والسرور ، ثم إن الدنيا - كما جاء في وصفه لها - غدارة قتالة خداعة ، واللبيب من حذرها ، والحذر مدعاة القلق ، والقلق يؤدي إلى الحزن ، فالمرء المؤمن هو بالضرورة في قلق دائم وحزن مستمر ، لهذا كان قلب الحسن البصري - وهو المخلص في سلوكه - محزوناً دائماً ، حتى قيل عنه : " ما

كنا نراه إلا كأنه حديث عهد بمصيبة " (١٠٦) ، وكان يرى أن " كثرة الضحك تميت القلب " (١٠٧) .

وقد أثر طابع الحزن والخوف الذي غلب على زهد الحسن البصري في تلاميذه ، ونذكر منهم مالك بن دينار (ت١٣١هـ) وعبد الواحد بن زيد (ت١٧٧هـ) أما الأول ، فقد كان دائم الحزن الخوف ، ومن أقواله في هذا المعنى : " إن القلب إذا لم يكن فيه حزن خرب ، كما أن البيت إذا لم يسكن خرب "(١٠٨) .

ودخل المقابر ذات يوم ، فإذا رجل يدفن ، فجاء حتى وقف على القبر ينظر إلى الرجل وهو يدفن ، فجعل يقول : " مالك غداً هكذا يصير ، وليس له شيء يتوسده في قبره "(١٠٩) .

ولما حضره الموت قال : " لولا أني أكره أن أضع شيئاً لم يضعه أحد قبلي ، لأوصيت أهلي إذا أنا مت أن يقيدوني ، وأن يجمعوا يدي إلى عنقي ، فينطلقوا بي على تلك الحال حتى أدفن ، كما يصنع بالعبد الآبق " (١١٠) .

ذلك أنه كان يرى أن " عرس المتقين يوم القيامة "(١١١) والموت هو الطريق إلى حضور هذا العرس ، فلماذا لا يرحب به .

وأما الثاني (عبد الواحد بن زيد) فكانت أبرز مناقبه الإفراط في البكاء ، وفي إثارة الوجد عند الآخرين ، وقد نقل صاحب الحلية عنه قوله : " يا أخوتاه ألا تبكون خوفاً من النيران ؟! ألا وإن من بكى خوفاً من النار أعاذه الله تعالى منها ، يا إخوتاه ألا تبكون خوفاً من شدة العطش يوم القيامة ، بلى ! فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله أن يسقيمكموه في حظائر العرس مع خير القدماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا ، ثم جعل يبكي حتى غشي عليه " (١١٢) .

يتبين مما تقدم أن الأساس الذي ارتكزت عليه العبادة عند الحسن البصري ، ومن تتلمذوا عليه ، كان الخوف الشديد من الله ، والحزن والتفكر من أجل الوصول إلى الظفر برضا الله تعالى وجنته في الآخرة .

ب- رابعه العدوية و " الحب " :

والإجابة الثانية على الإشكالية الدائرة حول هل نعبده ونطيعه تبارك وتعالى خوفاً من ناره ، وطمعاً من جنته فقط ، أم نعبده لأنه تعالى أهل لهذه العبادة ، نقول أن الإجابة الثانية على هذه الإشكالية قدمتها رابعة العدوية ، وفيها طبعت الزهد الإسلامي بطابع آخر غير هذا الذي رأيناه عند الحسن البصري وهو طابع الخوف ، فهي قد أضافت إلى الزهد عنصراً جديداً هو الحب الذي يتخذ منه الإنسان وسيلة إلى مطالعة جمال الله الأزلي ، فكانت أول من تغنى في رياض الصوفية بنغمات الحب الإلهي شعراً ونثراً ، ولم يكن طريق المحبة معبداً قبلها (١١٣) .

اسمها كما يورده ابن خلكان ، أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية القيسية ، ولدت في البصرة ، وكان مولاة لآل عتيك ، وكانت " إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخصارها ، ثم قالت إلهي أنارت النجوم ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها ، وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامي بين يديك " ثم تقبل على صلاتها ، فإذا كانت وقت السحر وطلع الفجر قالت : " إلهي هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعري أقبلت مني ليلتي فأهنأ أم رددتها علي فأعزى ؟ فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني ، وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك " (١١٤) .

وهنا تشير رابعة إلى فكرة التوبة الدائمة التي لا تكف عن ترديدها ، والتي كرست حياتها من أجلها ، وتشير أيضاً إلى القلق الذي يدور بخلدها على نتائج أفعالها لأنها لا تدري هل يقبلها الله أم لا .

والذي يهمنا هنا في موضوعنا أن كلمات رابعه تشير إلى فكرة الحب الذي لا يسعى فيه المحب إلى كسب منافع من محبوبه ، إنه حب خالص صاف لا يكدره شيء ، حب من أجل الحب ، إنها تنادي ربها بقولها : "يا ربي سواء قبلت عملي أو لم تقبل ، فإني سوف أظل على عهدي من حبي لك ، وإخلاصي وتواجدي معك ، فلن أدع أي شيء يشغلني عنك ، إنك أنت سبحانك حياتي وأنسي .

وتطلب هذا الحب من رابعة ، التهجد وقيام الليل كله ، فكانت دائمة الذكر والمناجاة لحبيبها بالليل بعيداً عن الناس .

وحب رابعة لله تعالى كان من ذلك النوع الذي سيطر على كيانها إلى الحد الذي جعلها تغيب عن ذاتها في كثير من الأحيان لحضورها مع الله تعالى على نحو ما تشير إليه بقولها :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي (١١٥)

وإلى هذا المعنى يشير الجنيد (ت٢٩٧هـ) قائلاً : " المحب عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من استار غيبه ، فإن تكلم بالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكت فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله " (١١٦) .

وإذا كان لنا أن نقسم الحب عامة إلى قسمين : حب مادي وحب روحي ، حب باعتباره وسيلة لهدف آخر ، وحب هو هدف في حد ذاته ، الأول وسيلة ينتهي بانتهاء الغرض ، والثاني الذي هو في حد ذاته مطلب صاحبه لا ينتهي ولا يقف عند حد ، وفيما يتصل بالذات الإلهية ، بوسع المرء ، أن يحب الله تبارك وتعالى للنعم التي ينعم بها تعالى عليه من سمع وبصر وفؤاد ورزق ... إلى آخره ، وبوسعه أيضاً أن يحبه لأنه سبحانه جدير بالحب لأنه تعالى كله جمال وجلال وعدل وحكمة ونور .

وحب رابعة لله إنما هو من النوع الثاني ، وهذا لا يمنع من أن تحب الله تعالى لنعمه العديدة التي لا تحصى ، ومن هنا جاء على لسانها في مناجاتها لربها " محبوبها " :

أحبك حبين : حب الهوى	**وحباً لأنك أهل لذاكا**
فأما الذي هو حب الهوى	**فشغلي بذكرك عمن سواكا**
وأما الذي أنت أهل له	**فكشفك للحجب حتى أراكا**
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	**ولكن لك الحمد في ذا وذاكا**

فرابعة قسمت الحب الإلهي في هذه الأبيات إلى قسمين : الأول هو ما تسميه " حب الهوى " ، وقد عرفته في الشطر الثاني من البيت الثاني بأنه شغلها بذكر الله عمن سواه " ، والثاني هو ما تسميه " حب الله الذي هو أهل له " ، وهو " كشف الله لها الحجب حتى تراه " .

وقد فسر الإمام الغزالي هذه الأبيات فقال :" ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة (الدنيا) ، ويحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها ، وهو أعلى الحبين وأقواهما ، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها الرسول ﷺ ، قال حاكياً عن ربه

تعالى : " أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " (١١٧) .

وحب الهوى ، على حد تعبير رابعة ، يمكن أن يكون في النهاية محدوداً مهما بلغ عظم قدره لأنه بلاشك مرتبط في النهاية بموضوع النعم التي ينعم بها الله على عباده ، سواء كثرت هذه النعم ، من وجهة نظر العبد ، أم قلت .

أما الله تبارك وتعالى ، باعتباره موضوعاً للحب ، هدفاً وغاية في حد ذاتها ، فإن حبه لا يتناهى ، ولا يقف عند حد ، فلا شأن له بأغراض الدنيا .

وإذا كان الترهيب والترغيب يمثلان أساس الزهد عند الحسن البصري ، أي الخوف من النار وما بها من عذاب أليم لا ينقطع ، والرغبة في الدخول في الجنة وما بها من نعيم ، فإن الحب يمثل أساس الزهد عند رابعة ، ولهذا نجدها تذهب إلى القول : " ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته فأكون كالأجير السوء إن خاف عمل ، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه " ، إن رابعة لا ترغب في جنة ، ولا ترهب ناراً ، بل إنها تتخطى ذلك فتقول : لو أني يا إلهي عبدتك من أجل البعد عن النار والرغبة في دخول الجنة ، فاحرمني من هذه الأخيرة ، وادخلني الأولى ، إني يا إلهي – وأنت تعلم – ما في القلوب أعبدك لأنك أهل لذلك ، أعبدك لجمالك وجلالك ، فيروى عنها أنها كانت تقول في مناجاتها :" إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ، وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها ، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي " (١١٨) .

ويقف الدكتور التفتازاني عند تناقض قد يبدو للبعض في حديث رابعة عن الحب الإلهي ، ويتمثل في السؤال : كيف يكون الاشتغال بذكر الله عمن سواه حباً للهوى مع أنه مقام رفيع للغاية ؟ ، ويزيل هذا التناقض بقوله : " الحقيقة أن ما تقصده رابعة بحب الهوى على هذا النحو لا يصبح واضحاً إلا على ضوء الحديث

القدسي الذي يحكي فيه الرسول ﷺ عن رب العزة قوله : " من شغله ذكرى عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين " ، فهي تريد أن تقول أن اشتغالها بذكر الله عن سؤاله ، وهو حب الهوى شيء معلول أيضاً ، لأن الله وعدها ، كما وعد غيرها من المؤمنين ، على ذلك باعطائها أفضل ما يعطى السائلين ، وهي لا تطمع ، ولا ينبغي أن تطمع في ذلك إطلاقاً ، بل هي تريد حباً منزهاً عن كل غرض ، مبرأ عن كل حظ من حظوظ ، النفس يمكن تصوره ، فهي بذلك قد تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه ، ثم تخطت مقام الاشتغال بذكر الله عن مساءلته أيضاً لأنه معلول ، واستقرت بعد هذا كله في مقام حب الله بما هو أهل له ، وذلك حين انكشفت عنها الحجب لترى جمال الله ، وعندئذ تسلم لله تعالى التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها في الحبين الأول والثاني (١١٩) .

هذا ، وترى رابعة أن طاعة المحب لمحبوبه تمثل جوهر الحب ، وتعني بالطاعة ، أن يكون قلب المحب فارغاً من الهوى ، مليئاً بذكر الله تعالى ، وإلى هذا المعنى عبرت رابعة بقولها :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه　　　هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعته　　　إن المحب لمن يحب يطيع

فالحب الصادق لله تعالى يتمثل في الطاعة ، في تعظيم المحب لله وإيثار له تعالى على كل ما عداه ، والسعي إلى نيل رضاه ، والصبر على ما يمنع ، والشكر على ما يمنح .

والحب عند رابعة لا يلغي الخوف ، بل يتضمنه ، ولهذا نجد عندها إكثاراً من البكاء والحزن ، فيذكر الشعراني عنها في طبقاته أنها كانت كثيرة البكاء والحزن ، وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زماناً ، وكان موضع سجودها كهيئة الماء من كثرة دموعها (١٢٠) .

وقد تكلمت رابعة في كثير من المعاني الصوفية الدقيقة ، وكلها تؤكد ما ذهبت إليه من أن الطاعة تمثل جوهر الحب ، تأمل كلامها في الزهد عندما قال لها رجل من أهل الدنيا : " سليني حاجتك ، فقالت : إني لأستحي أن أسأل الدنيا من يملكها ، فكيف أسألها من لا يملكها " (١٢١) .

وهنا تعرفنا رابعة على المالك الحقيق للدنيا ، الحق تبارك وتعالى ، والذي ينبغي أن يكون الطلب منه ، والافتقار إليه تعالى ، فهو الغني وما سواه مفتقر إليه ، والفقر هو خاصية المخلوقين الذاتية ، وهو هنا بمعنى الإحتياج ، والإحتياج أساساً إحتياج وجود ، فلا وجود للمخلوقين في ذواتهم ، وإنما وجودهم من غيرهم ، من الموجد ، من الحق تبارك وتعالى ثم إحتياج في استمرار هذا الوجود الذي هو فضل من الحق تعالى ، والغنى هو خاصية الحق تعالى الذاتية ، فهو غني عن ما سواه ، وما سواه مفتقر إليه : ﴿ **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد** ﴾ (١٢٢) .

ورابعة تستحي أن تسأل الدنيا مالكها الحق ، لأنها تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه ، واستقرت في مقام حبه تعالى بما هو أهل له .

ومن ذلك أيضاً كلامها في التواضع إذ تقول : ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئاً وقيل لها : هل عملت عملاً قط ترين أنه يقبل منك ؟ فقالت : إن كان شيء فخوفي من أن يرد علي " (١٢٣) .

ومن كلامها في الرياء ، قولها : اكتموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم ، فهي لا تحب أن يتظاهر الإنسان بأعماله الحسنة ؟ وكانت تنهى عن تتبع عيوب الناس ، لأن السالك إلى الله لابد أن يكون منصرفاً إلى تعرف عيوب نفسه ، وكانت ترى أن توبة العاصي خاضعة أولاً وأخيراً لإرادة الله ، أو بعبارة أخرى للفضل الإلهي ، وليست بإرادة الإنسان ، فلو شاء الله لتاب على العاصي ، فقد قال رجل لرابعة ،

إني أكثرت من الذنوب والمعاصي ، فهل يتوب علي إن تبت ؟ فقالت : لا بل لو تاب عليك لتبت (١٢٤) .

وفكرة رابعة عن التوبة يمكن أن ترد إلى مصدر قرآني هو قوله تعالى :﴿ **ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم** ﴾ (١٢٥) .

ومن أقوالها في معنى الرضا ، ما أورده الكلاباذي في كتابه التعرف من أن سفيان الثوري ، أحد كبار الزهاد في عصرها ، قال عند رابعة : " اللهم أرض عني ، فقالت له : أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض " (١٢٦) ، وذلك إشارة منها إلى الرضا الذي يجب أن يكون متبادلاً بين العبد والرب مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **رضي الله عنهم ورضوا عنه** ﴾ (١٢٧) .

واستمع أيضاً إلى جميل قولها لسفيان الثوري عندما قال عندها يوماً : وا حزناه ! فقال له : لا تكذب ، بل قل وا قلة حزناه ، لو كنت محزوناً ما تهيأ لك أن تتنفس (١٢٨) .

فهي لم تقل ما تهيأ لك أن ترى ، أو أن تسمع ، أو أن تتحدث ، أو أن تسير ، ولكن ما تهيأ لك أن تتنفس ، فهذه الاستطاعة على التنفس ، نعمة لا ينبغي أن يكون معها المرء محزوناً ، بل شاكراً المنعم تبارك وتعالى .

وإذا كان الحب يتضمن الخوف عند رابعة ، ففي رأينا الخوف التزام ، والحب التزام ، ولكن التزام الخائف قد يكون غير مقتنع به تماماً من داخل الخائف ، أما التزام المحب فمقتنع به تماماً من داخل المحب ، ولتوضيح المعنى تصور أنك تريد أن تصرف طفلك عن سلوك معين ، لأنك ترى بعين العالم الحريص ، أن في هذا السلوك ضرراً له ، وإن كان هو يرى فيه نفعاً ظاهراً له ، أمامك سبيلان ، لكي تجعله يبتعد عن هذا السلوك ، الأول الترهيب والترغيب ، وما أيسره ، والثاني وهو الأصعب ، محاولة إقناع الطفل بخطورة الضرر الناجم عن إتيانه هذا السلوك ،

والذي لا يهديه إليه علمه الآن ، ولكن مع النضج وتمام الوعي ، سيدرك أن ما أقنعته به هو الصواب بعينه .

في السبيل الأول الطفل سيمتنع خوفاً من المعاقب ، وقد يقدم على نفس السلوك في غيبة المعاقب ، وفي السبيل الثاني الطفل سيمتنع سواء كان المعاقب حاضراً أم غائباً ، في الأول الطفل التزم خوفاً ، وفي الثاني الطفل التزم قناعة وحباً .

والفارق في التشبيه هنا أن المعاقب على المستوى البشري قد يكون موجوداً ، فيلتزم الخائف ، وقد يكون غائباً فلا يلتزم الخائف ، ويقدم على ما نهاه عنه المعاقب ، أما الحق تبارك وتعالى ، المعاقب فهو موجود دائماً ، ومن ثم يستمر التزام الخائف بنواهيه عز وعلا ، ولكن ما هو السبب في التزامه هنا ، لا شك أنه يأمل في الجنة ونعيمها ، والخشية من النار وعذابها .

ونرى أن الإنسان الذي كرمه الحق تعالى ، وميزه عن سائر المخلوقات بالعقل ، الذي يفرق به بين الصواب والخطأ ، بين الحسن والقبح ، بين الحلال والحرام ، ثم يلتزم بالصواب ، بالحسن ، بالحلال ، وفي التزامه هذا تمام الطاعة للأمر الإلهي ، وفي طاعته تلك تمام الإحساس بإنسانيته ، نقول نرى أن السبيل الأقرب لكي يستحق الإنسان هذا التكريم ، وهذا التمييز ، أن يلتزم بالطاعة حباً لا خوفاً .

نخلص مما سبق كله إلى أن رابعة العدوية كانت تمثل تيار الزهد القائم على أساس الخوف من الله ، وإليها يرجع في الحقيقة الفضل في إشاعة لفظ الحب عند من جاء بعدها من الصوفية ، بعد أن لم يكن طريق الكلام في الحب قبلها ممهداً ، وهي لم تكتف بإشاعة لفظ الحب ، بل هي أول من تعرض بالتحليل لمعناه ، وبيان ما هو قائم منه على معنى الإخلاص ، وما هو قائم منه على طلب الأعواض من الله .

خامساً : حال الفناء بين الاعتدال والشطح عند الدكتور التفتازاني :

المقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يعود يشعر معها بذاته أو بإنيته ، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة ، وأنه قد فنيت ارادته في إرادة المطلق .

والفناء له أكثر من معنى عند صوفية المسلمين ، فهو يشير عندهم أحياناً إلى معنى أخلاقي حين يعرفونه بأنه " فناء صفة النفس " (١٢٩) ، أو أنه " سقوط الأوصاف المذمومة " (١٣٠) ، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة ، وبعبارة أخرى " التخلي والتحلي " ، التخلي عن مذموم الصفات ، والتحلي بمحمودها ، وبهذا يكون التكمل الخلقي عند الصوفي بالمجاهدة ، أي أن يجاهد الصوفي نفسه الأمارة بالسوء ، وصولاً بها إلى النفس اللوامة ، ثم إلى النفس المطمئنة ، والمجاهدة لا تعني إماتة الشهوات بل إخراجها - إذا صح التعبير - بالكيفية التي أرادها الدين ، والذي يحدد المذموم والمحمود هو الشارع الحق ، الله تبارك وتعالى .

ولعل من أوائل من تكلموا في هذه الناحية بشيء من التعمق الحارث بن أسد المحاسبي (ت٢٤٣هـ) ، يدلنا على ذلك قوله : " المحاسبة والموازنة في أربعة مواطن : فيما بين الإيمان والكفر ، وفيما بين الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الإخلاص والرياء " (١٣١) .

ويصف الغزالي (ت٥٠٥هـ) رياضة النفس أخلاقياً بأنها طب القلوب ، وهو مقدم عنده على طب الأبدان ، لأن أمراض الأبدان تؤدي فقط إلى فوات هذه الحياة ، أما أمراض القلوب فتفوت على الإنسان حياة الأبد (١٣٢) .

ويعني الصوفية بالفناء أيضاً ، فناء الإنسان عن إرادته ، وبقاءه بإرادة الله (١٣٣) ، وهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوي .

ومن معاني الفناء عندهم أيضاً ، الفناء عن رؤية الأغيار ، أو بعبارة أخرى ، الفناء عن شهود الخلق (١٣٤) ، وهذا هو الذي أطلق عليه بعض المتأخرين من الصوفية ، الفناء عن شهود السوي .

وحالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالأنا ، وهي في إصطلاح الصوفية أيضاً عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها (١٣٥) .

ويعتبر الفناء عند الصوفية حالاً عارضاً لا يدوم للصوفي ، لأنه لو دام لتعارض مع أدائه لفروض الشرع (١٣٦) ، وهو فضل من الله وموهبة للعبد ، وليس من الأفعال المكتسبة .

ويختلف سلوك الصوفية في حال الفناء فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء ، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم ، أي التمايز بين وجود الله ووجود العالم ، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله ، أو بين العالم والله ، ولذلك قيل إن الفناء مزلة أقدام الرجال فإما أن يثبت الصوفي فيه ، أو تزل قدمه. فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية .

ويمثل تصوف المحاسبي (ت٢٤٣هـ) ، والجنيد (ت٢٩٧هـ) ، والغزالي (ت٥٠٥هـ) في رأي الدكتور التفتازاني ، إتجاهاً معتدلاً ، يجمع بين الشريعة والحقيقة ، وإن شئت قلت يمثل تصوف الفقهاء المستند إلى الكتاب والسنة بشكل ظاهر (١٣٧) ، وكتب تراجم الصوفية حافلة بالكثير من أقوالهم في هذا الصدد .

فيذهب الأول (المحاسبي) إلى أن أساس العبادة الورع ، وأساس الورع التقوى ، وأساس التقوى محاسبة النفس ، وأساس المحاسبة الخوف والرجاء ، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد ، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار (١٣٨) .

ويروي القشيري عن الثاني (الجنيد) قائلاً : " وسئل الجنيد عن التوحيد ، فقال أفراد الموحد ، بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد ، بنفي الاضداد والأنداد والأشباه ، وما عبد من دونه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ (١٣٩) (١٤٠) .

وهو يقول أيضاً : " التوحيد الذي انفرد به الصوفية هو إفراد القدم عن الحدث ، والخروج عن الأوطان ، وقطع المحاب (أي ما يحبه الإنسان) ، وترك ما علم وما جهل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع " (١٤١) .

ويغلب على تصوف الغزالي الطابع النفس الخلقي ، فهو معني بالنفس الإنسانية وآفاتها ، وكيفية الترقي بها أخلاقياً ، وتصوفه بالجملة تربوي ، فهو يرى أن غاية الطريق الصوفي الترقي الخلقي بالمجاهدة للنفس ، وإحلال الأخلاق المحمودة محل المذمومة ، حتى يصل السالك إلى المعرفة بالله ، وهو يرى أن طريق السعادة هو العلم والعمل به (١٤٢) ، وسعادة كل شيء هي لذته وراحته ، ولذته تكون بمقتضى طبعه ، وطبع كل شيء ما خلق له هذا الشيء ، فلذة العين مثلاً في الصور الحسنة ، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة ، وهكذا الشأن في سائر الجوارح ، ولذة القلب الخاصة – عنده- معرفة الله ، وهو مخلوق لها ، ويرى أن أجل اللذات وأعلاها ، معرفة الله ، ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى ، إلا إذا حرم من هذه اللذة (١٤٣) ، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجل كانت المعرفة أكبر ، وإذا كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر .

وثمة صوفية آخرين ، غلبت عليهم أحوال السكر والفناء والجمع ، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحيات ، وأداهم ذلك إلى إعلان اتحادهم بالله ، أو حلول الحقيقة الإلهية فيهم ، هكذا يتصورون ، ويمثل البسطامي (ت٢٦٤هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) هذا الاتجاه للتصوف خير تمثيل .

فنرى الأول يسرف في التعبير عن حال فنائه ، واتحاده بمحبوبه ، فينطق بشطحيات غريبة نحو قوله : " إنـي أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني " (١٤٤) وقوله : " سبحاني ما أعظم شأني " (١٤٥) . وفي حال الفناء يصرح الثاني (الحلاج) بلفظ الحلول ، ويعني به حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية ، أو بتعبير آخر إصطلاحي عنده ، حلول اللاهوت في الناسوت ، ويتبين هذا من قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا (١٤٦)

وقوله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال (١٤٧)

وينكر الهروي (١٤٨) على أصحاب الشطحيات من أمثال البسطامي والحلاج ، ويرى أن الشطح سببه عدم السكينة ، فإنها إذا استقرت في القلب منعته من الشطح وأسبابه ، وتقف صاحبها عند حد الرتبة (١٤٩) ، ويعني بحد الرتبة ، وقوف الصوفي عند حده من رتبة العبودية ، فلا يتعدى مرتبة العبودية وحدها (١٥٠) ولما كانت هذه السكينة لا تنزل ، في رأي الهروي ، إلا على قلب نبي أو ولي (١٥١) ، فإنه ينبغي أن ننفي صراحة أن يكون البسطامي أو الحلاج موصوفين بالولاية ، لما أثر عنهم من شطحيات فاحشة .

ويذهب الغزالي إلى أن ضرر الشطح بالنسبة لعوام الناس عظيم (١٥٢) ، فيستغني به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة ، وينتهون إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة ، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ، ويستشهدون بقوله : " أنا الحق " ، وبما حكي عن أبي يزيد البسطامي من قوله : " سبحاني سبحاني " ، ويرى الغزالي أن " هذا

فن من الكـلام عظيم ضرره في العوام ، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحـة فلاحتهم ، وأظهرو مثل هذه الدعاوي ، فإن هذا الكلام يستلذه الطبع ، إذ فيه البطالة من الأعمال مع تزكية النفس بدرك المقامات والأحوال ، فلا تعجز الأغبياء عن دعوى ذلك لأنفسهم "! ويفضل الغزالي التعبير عما يتوهم أنه اتحاد أو حلول بلفظ القرب ، المشار إليه في الحديث القدسي : (ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به) وهذا - كما يقول الغزالي - موضع يجب قبض عنان القلم فيه (١٥٣) .

ويرى الدكتور التفتازاني أنه يجب أن يوضع في الاعتبار أن مثل هذه العبارات التي صدرت عن البسطامي أو الحلاج ، قد نطق بها صاحبها في حالة نفسية غير عادية ، نتيجة معاناة من نوع خاص (١٥٤) ، ويلقي الطوسي ضوءاً على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلاً : " الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى " (١٥٥) .

ويقول : " إن الشطح في لغة العرب ، هو الحركة ، يقال شطح يشطح إذا تحرك .. فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لأنها عند الصوفية حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم ، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها " (١٥٦) ، ويؤكد أن الصوفي في حالة الشطح مغلوب على أمره تماماً ، ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه في هذه الحالة من عبارات ، ويضرب مثلاً بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق ، فإنه يفيض من حافتيه ، ويقال : شطح الماء في النهر ، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه ، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها ، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها ، ولا يسارع إلى الإنكار " (١٥٧) .

ولعل هذا هو ما جعل بعض الصوفية ، كالجنيد ، يلتمس للبسطامي العذر فيما نطق به من شطحيات ، قائلاً أن الصوفي في الشطح لا ينطق عن ذاته وإنما عما يشاهد ، وهو الله .

ويرى الدكتور التفتازاني أن المسألة لا تعدو مجرد شعور نفسي من البسطامي بالاتحاد ، فهو لا يقصد حقيقة الاتحاد ، لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية (١٥٨) ، وهذا ما جعل صوفياً سنياً – كعبد القادر الجيلاني – يقول : " لا يحكم إلى على ما يلفظ به الصوفي في حالة الصحو ، وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم " (١٥٩).

ويقول الدكتور التفتازاني عن تجربة الحلاج " وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقياً (١٦٠) ، وعلى ذلك فقوله بالحلول ثمرة وجد صوفي لا غير ، يدلنا على ذلك قوله : " من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه (١٦١) .

وهو يقول أيضاً : " ... وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك ، غير ممازجة لها ، فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها " (١٦٢) .

وعلى كل حال فإن أصحاب الشطحيات في رأينا – والحديث للدكتور التفتازاني (١٦٣) – ليسوا من الصوفية الكمل ، وهذا هو رأي كثير من أهل التصوف المعتدلين ، فالبسطامي والحلاج كانا من أرباب الأحوال المغلوبين على أمرهم ، وخاضعين للوجد ، ومن هذا شأنهم يظلون دائماً في البدايات ، ولا يكونون قدوة لغيرهم ، وقد قال الصوفية : صاحب الحال لا يقتدى به ، والأكمل أن يكون الصوفي من أرباب التمكين لا الأحوال ، فالأحوال بداية ، والتمكين نهاية (١٦٤) .

الهوامش

١- سورة الأحزاب ، آية ٢١ .

٢- راجع الدكتور التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٧٩م، ص١٢ وما بعدها .

٣- الكتاب نفسه ونفس الصفحة .

٤- نفسه ، ص ١٢ .

٥- الغزالي : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٤٣٤هـ ، ج٢ ، ص٥٧ .

٦- فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، ج١ ، ص٢٢٦-٢٢٧ .

٧- طبقات الشعراني ، ج١، ص٦٣ .

٨- نفسه ، ج١ ، ص٦٤ .

٩- الغزالي : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل ، ١٣١٦هـ ، ص٣٥

١٠- راجع : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٢٧ .

١١- نيكولسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، المقدمة ، ص و ، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان ، القاهرة ١٩٤٧م .

١٢- الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ترجمة دكتور تمام حسان ، القاهرة ، ١٩٦١م ، ص ١٩٤-١٩٥ .

١٣- نيكولسون ، الصوفية في الإسلام ، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة ، القاهرة ١٩٥١م ، ص١٢ .

١٤- مدخل إلى التصوف ، ص ٦٣ وما بعدها .

١٥- تأمل : سورة الحديد : آية ١٩ ، يونس : آية ٧-٨ ، النازعات : ٣٧-٤٠ ، الأعلى: ١٤-١٧ ، الفجر : ١٧-٢٠ ، التوبة : ١١٢ ، السجدة : ١٥-١٦ .

١٦- أنظر : صحيح مسلم بشرح النووي ، ج١٤ ، ص ٢٧ وما بعدها ، ج١٨ ، كتاب الزهد ، ص٩٣ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .

١٧- الطبري (المحب) : الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧هـ ، ج١ ، ص٢٠٠ .

١٨- نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص٤٦ .

١٩- البقرة : آية ١٤٣ .

٢٠- القصص : آية ٧ .

٢١- جولدزيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ، وآخرون ، دار الكتب الحديثة ببغداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩م ، ص ١٣٩-١٤١ .

٢٢- الرياض النضرة ، ج٢ ، ص ١٠-١٢ ، ص١١٠ وما بعدها .

٢٣- الرسالة القشيرية ، ص٦ .

٢٤- راجع : نيكولسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، المقدمة ،

L. Massignon : Essai Sur les origines du lexique technique de la mystique musalmane , paris , 1954 , pp. 104 - 136 .

Spencer Triminqham , The Sufi orders in Islam , Oxford , 1971, p.2 .

٢٥- العنكبوت : آية ٦٩ .

٢٦- الحجرات : آية ١٣ .

٢٧- النساء : يةية ٧٧ .

٢٨- الطلاق : آية ٣ .

٢٩- إبراهيم : آية ٧ .

٣٠- محمد : آية ٣٨ .

٣١- المائدة : آية ٥٤ .

٣٢- السجدة : آية ١٦ .

٣٣- العنكبوت : آية ٥ .

٣٤- الأحزاب : آية ٤١ .

٣٥- يونس : آية ٦٢ .

٣٦- غافر : آية ٦٠ وقارن النمل : آية ٦٢ .

٣٧- الأحزاب : آية ٢١ .

٣٨- تأمل القلم : الآيات من ١-٤ ، البقرة : آية ٢٥٣ ، ص : آية ٨٦ .

٣٩- مدخل إلى التصوف ، ص٤٣ .

٤٠- راجع : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج٢ ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، بهامش الإحياء ، ج٢ ، ص٢٦٦ .

٤١- اللمع ، ص ١٠٢ وما بعدها .

٤٢- ص ٢٣٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٩ .

٤٣- ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٣ ، ص١٧٢ ، ١٩٨ .

٤٤- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٤٥- الصوفية والفقراء ، ص ٢٦ .

٤٦- راجع : المحب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧هـ ، ج١ ، ص ١٣٢ وما بعدها .

٤٧- راجع ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج١ ، ص ١٠٨- ١٠٩ ، ابن حنبل ، الزهد ، ص ١٢٥- ١٢٦ .

٤٨- راجع : ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ص ١٠٩ ، ابن حنبل ، الزهد ، ص ١١٧ ، ص ١٢٠ .

٤٩- المرجع السابق ، نفس الموضع .

٥٠- الكتاب نفسه ، ص١٢٥ .

٥١- نفسه ، ص١٢٥.

٥٢-راجع : الرياض النضرة ، ج٢ ، ص ١١- ١٢ .

٥٣- الكتاب نفسه ، ص ١١٠ وما بعدها .

٥٤- مدخل إلى التصوف ، ص ٥٣ .

٥٥- تاريخ الطبري ، ج٥ ، ص٤٣ .

٥٦- ص ١٨١ - ١٨٢ .

٥٧- تاريخ اليعقوبي ، ج٢ ، ص١٨٠ ، وكتاب الزهد لابن حنبل ، ص١٣٠

٥٨- اللمع ، ص١٨٢ .

٥٩- الكهف : آية ٢٨ .

٦٠- حلية الأولياء ، ط السعادة ١٩٣٢م ، ج١ ، ص ٢٣٧ -٢٣٨ ، وقارن البخاري ، الصحيح ، والغزالي إحياء علوم الدين ، ج٣ ، ص١٦٧ ، القاهرة ، سنة ١٢٨٩ هـ ، وابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): تلبيس إبليس ، ص١٧٦ وما بعدها ، القاهرة ١٩٢٨م .

٦١- راجع : الكلاباذي (ت٣٨٠هـ) ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، الباب الأول ، ص٥ ، طبعة القاهرة ١٩٣٤م .

٦٢- حلية الأولياء ، ص٢١٢ ، ج١ .

٦٣- الكتاب نفسه ، ج١ ، ص٢١٧ .

٦٤- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج٣ ، ص٨٨ ، نشرة السندوسي ، ط٢ ، القاهرة ١٩٣٢م .

٦٥- طبقات ابن سعد ، ج٤ ، ص٢٢٩ .

٦٦- التوبة : الآيتان ٢٤ ، ٢٥ .

٦٧-راجع : طبقات ابن سعد ، بيروت ١٩٥٧م ، ج٤ ، ص٢٦ .

٦٨- الكتاب نفسه ، ج٤ ، ص٢٣٠ ، وقارن الحلية لأبي نعيم ، ج١ ، ص١٦٢ .

٦٩- أنظر : سورة البقرة : آية ٦٢،١٧٠ ، سورة الأنعام : الآيات من ٧٥ : ٧٩ ، سورة الأنبياء : آية ٢٢ ، سورة المؤمنون : آية ٩١ ، وسورة يس : الآيات من ٧٧ : ٨٣ .

٧٠- الدكتور التفتازاني : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥م، ص ٣٩ .

٧١- سورة الغاشية : الآيات ١٧ : ٢٠ .

٧٢- الإنسان والكون ، ص٣٦ .

٧٣- سورة يس : آية ٤٠ .

٧٤- سورة الرعد : آية ١١ .

٧٥- سورة الفتح : آية ٢٣ .

٧٦- سورة الروم : آية ٣٠ .

٧٧- سورة الروم : آية ٧ .

٧٨- سورة النجم : آية ٣٠ .

٧٩- سورة الزمر : آية ٩ .

٨٠- سورة فاطر : آية ٢٨ .

٨١- الإنسان والكون : ص ٣٤ وقارن ص ٤٥ .

٨٢- سورة الأنعام : آية ١٦٥ .

٨٣- الإنسان والكون ، ص٧١ .

٨٤- سورة آل عمران : آية ١٠٩ .

٨٥- الإنسان والكون ، ص٨٥ .

٨٦- سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

٨٧- الدكتور التفتازاني ، علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الرائد العربي ، بدون ، ص٩٨ ، ١٠٠.

٨٨- سورة الرحمن : آية ٢٦ ،٢٧ .

٨٩- سورة الإسراء : آية ٣٧ .

٩٠- سورة الإسراء ، آية ٨٥ .

٩١- راجع الدكتور عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، ص١٥٢-١٥٣ .

٩٢- ابن الجوزي : آداب الحسن البصري ، القاهرة ١٩٣١م .

٩٣- أبو نعيم ، حلية الأولياء ، ج٢ ، ص١٣٥-١٣٦ ، ابن الجوزي : آداب الحسن ، ص٥٤ .

٩٤- الكتاب نفسه ، ص٥٤ .

٩٥- ابن الجوزي : سيرة عمر بن عبد العزيز ، ص ١٢٤ .

٩٦- سورة الإسراء : الآيتان ١٣، ١٤ .

٩٧- الجاحظ : البيان والتبيين ، ج٣ ، ص٦٨ ، طبعة السندوبي ، القاهرة ١٩٣٢ م .

٩٨- نفس المصدر ، ج٣ ، ص٦٩ .

٩٩- نفسه ، ص٧٠ .

١٠٠- حلية الأولياء ، ط٢ ، ج٢ ، بيروت ، سنة ١٩٦٧م ، ص١٥٢ .

١٠١- الكتاب نفسه ، ص ١٥٣ .

١٠٢- الحلية لأبي نعيم ، ج٢ ، ص١٤٧-١٤٨ .

١٠٣- ج١ ، ص ٢٥ .

١٠٤- حلية الأولياء ، ج٢ ، ص١٣٢ .

١٠٥- الكتاب نفسه ، ج٢ ، ص١٣٤ ، ص١٥٢ .

١٠٦- المرجع السابق ، نفس الموضع .

١٠٧- المرجع السابق ، نفس الموضع .

١٠٨- حلية الأولياء ، ج٢ ، ص٣٦٠ .

١٠٩- ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج٣ ، ص ٢٠١ ، حيدر آباد ١٣٥٦هـ .

١١٠- الكتاب نفسه ، ج٣ ، ص٢٠٩ ، وقارن ص ٢٠٢ .

١١١- نفسه ، ج٢ ، ص ٣٨٠ .

١١٢- حلية الأولياء ، ج٦ ، ص١٦١ .

١١٣- راجع : نيكولسون ، الصوفية في الإسلام ، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة ، ص٥ ، القاهرة ١٩٥١م ، الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تعليق على مادة تصوف بدائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية.

١١٤- وفيات الأعيان ، ج٢ ، ص٢٨٦ ، بولاق ١٢٩٩هـ .

١١٥- راجع مدخل إلى التصوف ، ص٨٧ .

١١٦- الرسالة القشيرية ، ص ١٤٤ ، والكلاباذي : التعرض لمذهب أهل التصوف ، ص ١٣٢ .

١١٧- إحياء علوم الدين ، طبعة البابي الحلبي ، القاهرة ١٣٣٤هـ ، ج٤ ، ص٢٦٦ -٢٦٧ .

١١٨- راجع الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٤٥م ، ص١٨.

١١٩- راجع : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٨٨ - ٨٩ .

١٢٠- الكتاب نفسه ، ص٨٥ .

١٢١- كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ، لندن ١٩١١م ، ص٣٨ ، والبيان والتبيين للجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٨م ، ج٣ ، ص١٢٧ .

١٢٢- سورة فاطر : آية ١٥ .

١٢٣- البيان والتبيين ، ج٣ ، ص١٧٠ .

١٢٤- الرسالة القشيرية ، ص٤٨ .

١٢٥- التوبة : آية ١١٩ .

١٢٦- التعرف للكلاباذي : ص ١٠٢ .

١٢٧- المائدة : آية ١١٩ .

١٢٨- ابن العماد ، شذرات الذهب ، القاهرة ١٩٣١م ، ج١ ، ص٣١٩ .

١٢٩- الطوسي : اللمع ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص٤١٧ .

١٣٠- الرسالة القشيرية ، ص٣٦ .

١٣١- السلمي (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩م ، ص٥٨ .

١٣٢- راجع : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤هـ ، ج٣ ، ص٤٢

١٣٣- اللمع ، ص ٤١٧ .

١٣٤- الرسالة القشيرية ، ص٣٧ .

١٣٥- عبد الكريم الجيلي ، الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦هـ ، ج١ ، ص٤٩ .

١٣٦- الكلاباذي : التعرف لمذهب اهل التصوف ، القاهرة ١٩٦٠م ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، ص١٢٧ .

١٣٧- مدخل إلى التصوف ، ص١٠٤-١٠٥، ١١٣، ١٨٤ .

١٣٨- فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، نشر نيكولسون ١٩٠٥ - ١٩٠٧م ، ج١ ، ص٢٢٦- ٢٢٧ .

١٣٩- سورة الشورى : آية ١١ .

١٤٠- الرسالة القشيرية ، ص ١٣٥ .

١٤١- الرسالة القشيرية ، ص١٣٦ .

١٤٢- إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٢ .

١٤٣- نفسه ، ج٤ ، ص١٦٤ ، كيمياء السعادة ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨هـ ، ص٥٢٠ - ٥٢١ .

١٤٤- تذكرة الأولياء ، ج١ ، ص١٣٧ ، ص١٤٠ .

١٤٥- المرجع السابق ، نفس الموضع .

١٤٦- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩هـ ، ج١ ، ص١٨٤.

١٤٧- الحلاج : الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ١٩١٣م ، ص١٣٤.

١٤٨- أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري ، من صوفية القرن الخامس الهجري ، ويستند تصوفه بوضوح إلى عقيدة أهل السنة ، كما يعتبر من أصحاب الإتجاه الإصلاحي للتصوف .

١٤٩- الهروي : منازل الســائرين إلى رب العالمين ، طبع مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٢٨هـ ، ص٢٢ .

١٥٠- ابن القيم : مدارج السالكين ، القاهرة ١٩٥٦ ، ج٣ ، ص٥١٢

١٥١- الكتاب نفسه ، ج٣ ، ص٥١٢

١٥٢- إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٣٢ .

١٥٣- نفسه ، ج٤ ، ص٢٦٣ .

١٥٤- مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٢٠ .

١٥٥- اللمع ، ص ٤٢٢ .

١٥٦- نفسه ، ص٤٥٢ .

١٥٧- نفسه ، ص٤٥٣- ٤٥٤ .

١٥٨- مدخل إلى التصوف ، ص١٢٢ .

١٥٩- أورده عبد الرحمن بدوي في كتابه " شطحات الصوفية " ، القاهرة ١٩٤٩م ، ص١٠ .

١٦٠- مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٢٨ .

١٦١- علي بن المجب الساعي : أخبار الحلاج ، القاهرة (بدون تاريخ) ، ص٢٨ .

١٦٢- Massignon : Art . " Hallaj " , Encyclopedie de L'Islam .

١٦٣- مدخل إلى التصوف ، ص١٩٣ .

١٦٤- راجع : اللمع ، ص٤٧٩ .

مراجع الدراسة

١- **الأصفهاني (أبو نعيم)** : حلية الأولياء ، ط السعادة ، ١٩٣٢م .

٢- **ابن تيمية** : الصوفية والفقراء ، المنار ، ١٣٤٨هـ .

٣- **ابن الجوزي** : تلبيس ابليس : القاهرة ، سنة ١٩٢٨م .

٤- **ابن خلكان** : وفيات الأعيان ، بولاق ، ١٢٩٩هـ .

٥- **ابن العماد** : شذرات الذهب : القاهرة ، ١٩٣١م .

٦- **ابن القيم** : مدارج السالكين ، القاهرة ، ١٩٥٦م .

٧- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : ابن عطار الله السكندري وتصوفه ، القاهرة ، ١٩٥٨م .

٨- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣م .

٩- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الإنسان والكون في الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥م .

١٠- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الرائد العربي ، بدون تاريخ .

١١- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩م .

١٢- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الإسلام والفكر الوجودي المعاصر ، مجلة المسلم المعاصر ، بيروت ، ١٩٧٨م .

١٣- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : العلاقة بين الفلسفة والطب عند المسلمين ، الكويت ، ١٩٨١م .

١٤- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : الصراع الأيدلوجي بين أصحاب الاتجاهات المختلفة في قضية الهوية العربية والتراث ، وانعكاساته على الثقافة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعي ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

١٥- **جولدزيهر** : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الكتب الحديثة ببغداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩م .

١٦- **الحلاج (الحسين بن منصور)** : الطواسين ، نشر ماسينيون ، باريس ، ١٩١٣م .

١٧- **السلمي (أبو عبد الرحمن)** : طبقات الصوفية ، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، الطبعى الثانية ، ١٩٦٩م .

١٨- **السهروردي البغدادي** : عوارف المعارف ، بهامش الإحياء ، القاهرة ١٣٣٤هـ .

١٩- **الشعراني (عبد الوهاب)** : الطبقات الكبرى ، القاهرة ، ١٣٤٣هـ .

٢٠- **الطبري (المحب)** : الرياض النضرة في مناقب العشرة ، القاهرة ١٣٢٧هـ .

٢١- **الطوسي (السراج)** : اللمع ، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ، ١٩٦٠م .

٢٢- **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : تاريخ التصوف الإسلامي ، من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٥م .

٢٣- **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : شطحات الصوفية ، القاهرة ، ١٩٤٩م.

٢٤- **الغزالي (أبو حامد)** : إحياء علوم الدين ، القاهرة ، ١٤٣٤هـ .

٢٥- **الغزالي (أبو حامد)** : كيمياء السعادة ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

٢٦- **الغزالي (أبو حامد)** : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل ، ١٣١٦هـ .

٢٧- **فريد الدين العطار** : تذكرة الأولياء ، نشر نيكولسون ، ١٩٠٥-١٩٠٧م.

٢٨- **الكلاباذي** : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبعة القاهرة ، سنة ١٩٣٤م

٢٩- **نيكولسون (رينولد)** : الصوفية في الإسلام ، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٩٥١م .

٣٠- **نيكولسون (رينولد)** : في التصوف الإسلام وتاريخه ، مجموعة أبحاث عنونها المترجم الدكتور أبو العلا عفيفي بهذا العنوان ، القاهرة ، ١٩٤٧م .

٣١- **الهروي** : منازل السائرين إلى رب العالمين ، طبع مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٢٨هـ .

32- **AL Hujwiri** : The Kashf AL-Mahjub , translated by R. Nicholson , Leyden 1911 .

33- **Trimingham (J.S.)** : The Sufi orders in Islam , London , 1971 .

34- **Massignon** : Art , " Hallaj " , Encyclopedia de l'Islam .

35- **Massignon** : Essai Sur Les origines du Lexque , technique de la ,mystique musulmane , paris , 1954 .

التسامح من منظور انساني تنويري

بقلم د. عاطف العراقي

قد لا أكون مبالغاً في القول إذا ذهبت إلى أن قضية التسامح سواء في جوانبها الدينية ، أو جوانبها الانسانية ، والعلاقة الوثيقة بينهما ، تعد من أبرز القضايا التي يجب أن تشغل إهتمامنا وخاصة في عصرنا الحالي .

ولا يخفى علينا أن هذه القضية ، تعد قضية متعددة الجوانب ، وثرية ثراء بالغا في المجال الفكري الانساني النظري ، والمجال العملي السلوكي أيضا ، إنها على رأس القضايا التي تبرز من خلالها أهمية الربط بين الفكر والسلوك ، بين النظر والعمل .

قلنا إن قضية التسامح ، تعد من القضايا ذات الأبعاد والمجالات المتشعبة والظلال المتنوعة ، ومن بين المجالات التي ترتبط بهذه القضية ، قضية التسامح ، البحث في المصادر الأصيلة للتشريع في الإسلام ، وفكرة الإسلام عن الوحدة الانسانية والدينية ، والعدل من المنظور الديني والمنظور الانساني ، والوفاء بالعهد وأثره في توجيه التشريع الاسلامي ، والصلة بين سماحة الاسلام ، وسرعة انتشاره ، وكيف أن الايمان بالقلب يعد أسرع من الايمان باللسان ، أى اللغة ، وقضية العلم والدين ، والشورى في الإسلام ، والدعوة الإسلامية ، والجهاد في الإسلام ، وموقف الإسلام من الأديان الأخرى ، والمثل والقيم العليا في الإسلام ، وطبيعة التسامح الثقافي ، والأيديولوجيا والتسامح الثقافي، وموقف الإسلام من الفنون ، والتبادل الثقافي في اطار المجتمع الدولي المعاصر ، والصلة بين الاحياء الثقافي والتسامح الثقافي ، والقيمة السياسية للتسامح ، وأصول النظام الاجتماعي في الدين ، والبعد الاجتماعي للعقيدة ، والتنوير في عالمنا الإسلامي ، وقضية الغزو

الثقافي ... إلى آخر تلك القضايا والمجالات والتي ترتبط من قريب أو من بعيد بقضية التسامح .

وإذا كانت القضايا التي ترتبط بالتسامح - وكما أشرنا منذ قليل ـ تعد قضايا عديدة ولا حصر لها، فسوف نعرض ـ وفي حدود النطاق المرسوم للمقالة أو البحث لبعضها ، وذلك من خلال منظور إنساني تنويري .

أولا : الإسلام والمثل العليا :

الدارس للتراث الفلسفي الإسلامي سواء قديماً أو في العصر الحالي ، يجد اهتماما من جانب مفكري الإسلام بالبحث في القيم والمثل العليا وكيف يمكن استخلاصها من مبادىء الدين الإسلامي . وعلى رأس تلك القيم ، قيمة التسامح .

وما أحوجنا وخاصة في هذا الوقت أن نضع أمام عقولنا ونفوسنا ما يدعونا إليه الإسلام من القيم والمثل العليا الرفيعة والنبيلة والسامية . ليس هذا فحسب ، بل أن نسعى بكل ما أوتينا من قوة إلى تطبيق هذه القيم والمثل على حياتنا التي نحياها والالتزام بها في كل تصرفاتنا وذلك حتى نكون متدينين حقا وملتزمين بالشرائع الدينية السماوية من خلال منظور تنويري .

أن الدين ليس مجرد دعوة نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل هو عمل ، هو فعل ، هو سلوك ، وعلى أساس سلوك الفرد منا نحكم عليه بأنه يعد فاضلا أو غير فاضل ، خيراً أو شريراً .

وكم نبهنا إلى ذلك الغزالي وخاصة في كتابه المشهور ، احياء علوم الدين : فالغزالي حين بحث في الأخلاق كان حريصا على أن يبين لنا ضرورة الربط بين الفكر والسلوك ، أهمية التلازم بين الدعوة النظرية والاستفادة منها في كل جوانب حياتنا . وكم ضرب لنا الغزالي العديد من الأمثلة في هذا المجال ، مجال بيان أن

الأخلاق لا تعد دعوة نظرية ، بل تعد التزاما بالفعل الخلقي . نقول هذا وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع الغزالي ، وخاصة أنه كان عدواً للفلسفة والتفلسف .

والواقع أننا ومنذ زمان طويل، ننظر إلى الإسلام نظرة خاطفة . ننظر إليه وكأنه مجموعة من الأقوال النظرية ولا شأن لها بحياتنا ، لدرجة أننا نجد ملايين المسلمين في كل أرجاء العالم شرقا وغربا، ولكن ليس من الضروري أن نجد هؤلاء جميعاً ملتزمين نظراً وعملاً ، فكراً وسلوكاً ، بالمثل والقيم العليا التي يدعونا إليها الدين الإسلامي .

ومن هنا نجد حرص المصلحين المسلمين على بيان أهمية الربط بين الفكر والعمل ، بين القول والسلوك ، أنظروا إلى أى دعوة من الدعوات التجديدية أو الاصلاحية ، ولن تجدوا دعوة منها تقوم على مجرد النظر والفكر فحسب ، بل نجدها تربط بين الجانب النظري والجانب العملي ، وإلا لما كانت دعوة إلى الإصلاح وتغيير السلوك . ألسنا نجد المفكر الإسلامي الكبير محمد اقبال ، الشاعر الباكستاني على سبيل المثال ، في الوقت الذي كشف لنا فيه عن القيم والمثل العليا في ديننا ، يدعونا أيضاً إلى ضرورة الإلتزام بها التزاماً تاماً وذلك حتى تتحول إلى عمل وسلوك . تتحول إلى قوة دافعة حية . تتحول إلى أفعال تدور حول مركز رئيسي يعد معبراً قلباً وقالباً عن التسامح .

ألسنا نجد عبد الرحمن الكواكبي في دعوته من خلال كتبه " كأم القرى " و"طبائع الاستبداد"، يربط بين الجانبين ، النظري والعملي ربطاً تاماً ، وذلك لأنه يعلم تماماً أن الأفكار في حد ذاتها لا فائدة منها ، إلا إذا تحولت إلى عمل وسلوك ، وهكذا إلى آخر الأمثلة التي لاحصر لها ، والتي تبين لنا أن الإسلام في حقيقته ليس مجرد شعارات ، ليس مجرد أقوال نظرية ، بل إنه في حقيقته ومغزاه وجوهره يعد عملاً ، يعد فعلاً ، يعد سلوكاً ، أى يعد تعبيراً عن القول بأن المؤمن

الحقيقي هو الملتزم بتطبيق ما يدعونا إليه الدين من قيم ومثل عليا خلقية رفيعة سامية .

لا يصح إذن أن يكتفي بعض منا بالإدعاء والتظاهر بالكلام ، بل يجب أن يكون كل فرد منا في سلوكه مثالاً يحتذى ، قدوة للآخرين ، وإذا لم نفعل ذلك فإن الإسلام سيصبح غريباً بيننا ، سيصبح الإسلام مجرد مجموعة من الأقوال النظرية .

نعم نجد في الإسلام العديد من القيم والمثل العليا والتي إذا التزمنا بها ، فإن الحال سيصبح غير الحال . نجد فيه دعوة إلى الحق كمثال من المثل العليا التي ينبغي أن يلتزم بها الإنسان . والدليل على ذلك ، العديد من الآيات القرآنية الكريمة . ومنها قوله تعالى : ﴿ **وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **فماذا بعد الحق إلا الضلال** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **وقضي بينهم بالحق** ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ **ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق** ﴾ .

وقوله تعالى في القرآن الكريم بهذه الآيات وغيرها من الآيات العديدة ، كان دافعاً للكثير من المفكرين إلى إقامة العديد من البحوث والدراسات التي تدور حول أهمية الحق كمبحث نظري ومبحث عملي أيضاً . إن المتأمل في هذه الآيات وغيرها من الآيات التي نجد فيها تأكيدا على الدعوة إلى الحق كقيمة ومثل أعلى ، يجد أن الله تعالى يدعونا إلى الالتزام بها في حياتنا العملية وسلوكنا . إنها إذن لا تعد مجرد بحث في الحق في حد ذاته ، بل تعد تعبيراً عن الربط بين الفكر والسلوك . ونجد هذا واضحاً في العديد من التفسيرات التي قدمها أمثال المعتزلة والأشاعرة والغزالي ومحمد عبده وطنطاوي جوهري وأمين الخولي .

وهل نستطيع أن ننكر أن إيمان محمد عبده بقيمة الحق ، هو الذي دفع به أساساً إلى الاصلاح الفكري والاجتماعي والإيمان بحرية الإرادة ومحاربة القول بالتواكل ..

إلى آخر هذه الجوانب التي إن دلتنا على شيء ، فإنما تدلنا على ضرورة الربط بين الفكر والواقع والتركيز على بيان أثر القيم والمثل العليا على حياتنا التي نحياها ، وأعمالنا التي نقوم بها .

إننا نعيش في عصر يتقاتل فيه الفرد مع أخيه الإنسان ، عصر أصبح فيه الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان ، عصر تسود فيه الكراهية والحقد ، عصر أصبح ظلاماً في ظلام .

عصر باعدنا فيه بين القول والعمل . عصر ركزنا فيه على الجوانب المادية ونسينا التمسك بالقيم والمثل العليا . ولا حياة للإنسان إذا ابتعد عن التمسك بالقيم . إنها تميز الإنسان عن الحيوان . فالإنسان حيوان ناطق ، حيوان عاقل أومفكر ، فلماذا اذن نبتعد عن الحق في سلوكنا وفي أعمالنا ، نبتعد عن التسامح كقيمة عليا وكمثل أعلى .

وما يقال عن دعوة الدين لنا إلى الإلتزام بالحق كقيمة من القيم والمثل العليا ، واهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة بالبحث فيه ، وبحيث نجدهم قد تركوا لنا العديد من الدراسات والبحوث ، يقال عن الخير ، إن الخير من القيم والمثل العليا التي دعانا الله تعالى إلى الإلتزام بها . يعد الخير من أعظم الجوانب التي تلزم العالم كله شرقاً وغرباً . ويوم يلتزم الناس في كل الأمم بالخير ، فسنجد الإنسان مستقبلاً غير الإنسان الحالي في عصرنا . سيبتعد الناس عن التقاتل ارضاء لشهوة القتل ، ستتجنب الدول الحروب فيما بينها ، تلك الحروب التي تقوم على ظلم الإنسان لأخيه الإنسان .

إن الخير ، شأنه في ذلك شأن الحق ، يعد من القيم والمثل العليا التي تعتبر صادقة في كل زمان وكل مكان . والإنسان يعرفه عن طريق عقله ، لأن العقل أشرف ما في الإنسان .

من واجبنا اذن الإلتزام بالتسامح في سلوكنا حتى نستحق أن نكون من بني الإنسان الذي شرفه الله تعالى بالعقل . ويجب أن تكون قيمة التسامح في حياتنا عقيدة وسلوكاً . أليس مما يلفت النظر أن كل إنسان منا قد يتحدث عن التسامح ورغم ذلك قد نجد بعضنا في حياتهم غير ملتزمين بالتسامح في أفعالهم من قريب أو من بعيد ، أليس في هذا ما يعد ابتعاداً عن التسامح ابتعاداً عن العقل الذي يربط بين القول والفعل.

إن الواحد منا إذا تحدث عن التسامح ولم يلتزم به ، فإنه سيكون مبتعداً عن دائرة الخير وداخلاً في دائرة الشر أو الظلم لأن سلوكه كان معبراً عن عدم الإلتزام بالخير كقيمة من القيم والمثل العليا . ومن واجبنا جميعاً امتثالاً لأوامر العقل ، الإلتزام بالخير والإبتعاد عن الشر .

والمتأمل في الآيات القرآنية الكريمة ، يجد ربطاً بين الجانب النظري والجانب العملي السلوكي ، فالتسامح ليس مجرد دعوة نظرية ، بل هو سلوك وفعل كما أشرنا . يقول الله تعالى : ﴿ **إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون** ﴾ ، ويقول تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون** ﴾ والقرآن الكريم يستند إلى الضمير الأخلاقي في التمييز بين الخير والشر . ونرى في الآيات القرآنية التمييز المستمر بين الخير والشر في خلال العديد من الأفعال .

يقول الله تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي** ﴾ ويقرر القرآن الكريم التبعة الفردية والمسئولية والدعوة إلى حرية الإرادة وإذا التزمنا بهذا تماماً ، فسوف لا نجد مستقبلاً هذا النوع من التواكل الذي نجده عند فريق منا .

إن التواكل لا يكشف عن جوهر الإنسان . لا يكشف عن حقيقة العمل الإنساني ، يقول الله تعالى : ﴿ **قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل** ﴾ .

لهذا لم يكن غريباً أن نجد عند أكثر المفكرين العرب اهتماماً بالبحث في التسامح وبيان قيمته الكبرى وأثره في سلوكنا الاجتماعي .

فإذا كان الفرد مدنياً بطبعه ، أي اجتماعياً ، فلابد إذن أن يتعاون كل فرد مع الآخرين . وفكرة الحقوق والواجبات ، حق كل فرد من جهة ، وواجبه من جهة أخرى ، إنما تستند إلى ضرورة الإلتزام بالتسامح في السلوك . وإذا اعتدى الفرد على حقوق الآخرين ، أي أخذ ما ليس حقا له ، فإنه يكون شريراً وليس خيراً ولا متسامحاً . وإذا اعتدت أمة على أمة أخرى ، فإن هذا الاعتداء بغير حق ، يكون معبراً عن الفعل الشرير وليس عن السلوك الخير .

والواقع أننا نجد الكثير من مفكرينا قد حرصوا على البحث في التسامح كقيمة أو مثل من المثل العليا وذلك من خلال زوايا عديدة ، إذ أن البحث في التسامح مرتبط بالعديد من المباحث الخلقية والانسانية .

نجد هذا عند فيلسوف الأخلاق الشهير مسكويه ، كما نجده عن ابن سينا والغزالي في المشرق العربي الإسلامي . بل نجد هذا أيضا عند المفكرين الذين يمثلون نوعا من تجديد الفكر الإسلامي العربي ، مثل جمال الدين الأفغاني حين يكتب عن الأمور التي تتم بها سعادة الأمم وذلك في رسالته ، الرد على الدهريين . والشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد حين يبحث في مسألة الخير والشر وعلاقتها بالعقيدة والعمل ، ومحاولته إقامة نوع من التناسب أو التوازن بين وجهتي النظر الأخلاقية والجمالية . تماماً كما نقول – إن لفظ " الحسن " في العربية يبين لنا في وقت واحد " الجمال " و "الخير" ولفظ " القبيح " يعني " الشر " والدمامة " .

كما نجد هذا واضحا أيضا عند المفكر محمد إقبال في ربطه بين الفن والأخلاق ورفضه لكل فن لا يلتزم بالأخلاق والقواعد الخلقية السامية النبيلة الخيرة .

وما أحوجنا إلى البحث في هذه الجوانب أو المجالات التي تبين لنا حقيقة القيم والمثل العليا ، وبحيث نواصل ما نبهنا إليه باحثون كثيرون من أمثال الشيخ محمد عبده ومحمد اقبال والشيخ دراز . وكم نجد في دراساتهم العديد من المباحث الخلقية والربط بينها بصورة أو بأخرى وبين المباحث الخاصة" بالحق " و "الجمال" فالفعل الحق لا يصدر عن إنسان يهوى الكذب . والفعل الخير لا يكون صادراً عن إنسان يفكر في الشر دواماً . والفعل الجميل أو الفعل الحسن كما يقول بعض مفكرينا لا يصدر عن نفس قبيحة دميمة ، إن الأفعال يجب أن تدور حول التسامح .

ويمكننا القول بأن دراسات مفكرينا في موضوع القيم والمثل العليا ومن بينها الحق والخير والجمال وارتباطها بالتسامح لم تكن مجرد تقليد لبحوث السابقين ، كفلاسفة اليونان مثلاً . لقد استفاد مفكرونا من التراث الديني الإسلامي استفادة كبيرة . إنهم – كما قلنا – قد عبروا عن التزامهم بفكرنا الديني الإسلامي ، ومن هنا فلابد أن نتوقع فكراً يتميز عن فكر السابقين عليهم ، ومن يطلع على التراث الذي تركه لنا أجدادنا عن فلاسفة الإسلام ومتكلمي الإسلام ، وأيضاً عند المفكرين الإسلاميين المعاصرين يجد أنهم قد تعمقوا في فهم الآيات القرآنية ودراسة الأحاديث النبوية وقد تركوا لنا فكراً في مجال القيم والمثل العليا ، فكراً يعد ثرياً غاية الثراء ، وعميقا غاية العمق ، وكانوا حريصين كما سبق أن ذكرنا على الربط بين الفكر والواقع ، على بيان أثر الاعتقاد بالقيم والمثل العليا على سلوكنا في الحياة.

وإذا تأملنا في دعائم الإسلام ، فإننا نجد الصلة الوثيقة بينها وبين حياتنا التي نحياها ، وذلك فالاعتقاد بوحدانية الله تعالى وأنه لا شريك له والإلتزام بالصلاة

والصيام والحج والزكاة . كل هذه تعد معبرة عن أهمية التسامح أهمية القيم والمثل العليا .

وكم نجد في دراسات المعتزلة والأشاعرة اهتماماً بالبحث في القيم والمثل العليا .

وذلك من خلال دراستهم للعديد من الموضوعات التي أهتموا بها كأشـياء تعبر عن فكرهم ، ومن بينها على سـبيل المثـال ، بحوثهـم في التوحيـد والعـدل والوعـد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إننا إذا رجعنـا إلى الدراسـات حـول الوعد والوعيد على سبيل المثال وجدنا أهميـة ترتـب الثـواب والعقـاب في الآخـرة على أعمال الإنسان ، وإذا رجعنا إلى الدراسات حـول العـدل ، وجدنـا البحـوث المستفيضة حول مشكلات كالقضاء والقدر ، حـول بيـان أن الإنسـان عـن طريـق عقله يستطيع التمييز بين ما هو خير وما هو شر . فالله تعالى قد وهبنا الإرادة ومن هنا فلابد أن نفعل الخير ونبتعد عن الشر من منطلق التسـامح ، والإنسـان مطـالب دوماً بأن يعرف الخير ويلتزم به ، ويدرك الشر ويبتعد عنه وكم قـدم المعتزلـة علـى سبيل المثال بحوثاً مستفيضة مليئة بالعديد من الأدلة الشـرعية والأدلـة العقليـة علـى حرية الإرادة الإنسانية ، وقـد ربطـوا بـين دراسـتهم لمشـكلة الإرادة ، أى مشـكلة القضاء والقدر وبين البحث في أصل العدل ، كأصل من أصولهم .

وما يقال عن المعتزلة ، يقال عن الأشاعرة كفرقة من الفرق الإسلامية .

وهكذا نجد اهتماماً لا حد له عند من يمثلون الفكر الفلسفي العربي ، بالبحث في القيم والمثل العليا وما أسماها وما أعظمها .

فلنتجه في دراستنا مستقبلاً إلى الكشـف عـن هـذه الجوانـب ، الجوانـب المشـرقة الوضاءة ، الجوانب التي تعد بالغة الأهميـة ، وثريـة ثـراء فكرياً عظيمـاً . إن هـذا يلزمنا الآن أكثر من أى وقت مضـى وخاصـة بعـد أن ابتعدنـا عـن القيـم وأهملنـا التمسك بها .

ثانيا : الدراسات الإسلامية في جامعاتنا وكيفية تطويرها لتكون أداة لنشر التسامح :

يبدو لنا أن مناهج الدراسات الإسلامية في جامعاتنا العربية الإسلامية تحتاج إلى كثير من التعديلات ، ومنها تعديلات جوهرية وذلك حتى يمكن أن تكون وسيلة لخدمة مجتمعنا العربي من خلال الإيمان بالتسامح .

ونود أن نشير إلى أن علماء التربية على اتفاق في أن المنهج يعد وسيلة لا غاية وفي هذا المنطلق يجب أن يكون تصورنا لأى منهج من المناهج المختلفة المتعددة ، وفي هذه المناهج المناهج الخاصة بالفكر الفلسفي العربي .

ومما لا شك فيه أن أهم غاية من غايات التعليم والتربية ، هى إعداد الفرد للحياة في حاضرها ومستقبلها وتنمية قدراته على مواجهة مشكلاتها والمساهمة النافعة فيها .

وإذا وضعنا نصب أعيننا هذه الجوانب والاعتبارات ، فإننا نعتقد أن المناهج الحالية في حاجة إلى الكثير من التعديلات والتطورات والتغيرات ، بحيث تكون نابعة أساساً من كيفية تصورنا لما ينبغي أن يكون عليه مجتمعنا العربي ، وذلك حتى لا تكون مناهج الدراسات الإسلامية بمعزل عن واقعنا العربي المعاصر ، بل ينبغي أن تواكب تيارات العصر وتدفعنا دفعا إلى التمسك بالقيم الروحية الخلاقة، وما أعظمها من قيم ، وإذا تمسكنا بهذه القيم الروحية ، فإن مجتمعنا العربي سيتقدم خطوات إلى الامام . إننا نشكو من انصراف شبابنا عن الدين بما فيه من قيم أخلاقية ، وأعتقد أن المناهج الحالية للدراسات الإسلامية في جامعاتنا العربية ، تتحمل جزءا من المسئولية بالنسبة لهذا الجانب . لقد أتيح لي الإطلاع على أكثر المناهج الدراسية في مدارسنا وجامعاتنا العربية ، وقد وجدت أنه من الضروري

القيام بكثير من التعديلات التي تعد كما أشرت سابقا ، تعديلات جوهرية وجذرية .

وسنعرض فيما يلي لمجموعة من الاقتراحات الخاصة بهذه المناهج ، مناهج الفكر الفلسفي الإسلامي، وستتضح لنا مواضع القصور في أكثر المناهج الحالية بجامعاتنا العربية الإسلامية ، وكيف يمكن تلافي هذه الأوجه من أوجه القصور ، وذلك حتى ننطلق قدما نحو ترسيخ قيمة التسامح .

١- الربط بين النظر والعمل :

نحن نعيش في مجتمع إسلامي يقدس الدين وإذا قلنا بأن المناهج يجب أن تكون غير منفصلة عن واقعنا وعن مجتمعنا ، فينبغي إذن أن تكون نقطة الانطلاق في مناهج الدراسات الإسلامية ، هى الإيمان بالتنوير ، بحيث تكون هذه المناهج مصبوغة بصبغة دينية تنويرية وليست تقليدية متزمتة . وإذا تم هذا فإننا نكون فعلا قد أقمنا الجسور بين طبيعة هذه المناهج ، وطبيعة مناهج أخرى ، أو على الأقل نكون قد ربطنا بين مناهج تدرس في مجتمع إسلامي ، ومناهج تدرس في مجتمعات غير إسلامية.

ونستطيع أن ندلل على ذلك بأمثلة لا حصر لها ، منها على سبيل المثال ، أن علم الكلام يدرس في المجتمعات الإسلامية ، وقد نجد مناهج علم الكلام تدرس في مجتمعات أخرى غير إسلامية ، كأوروبا مثلاً . ولكننا يجب أن نضع في اعتبارنا ضرورة أن تكون هذه المناهج مواكبة لواقعنا ومجتمعنا العربي، وبذلك نجد أنها غير معزولة عن حياتنا في مجتمعاتنا العربية .

وما يقال عن علم الكلام ، يمكن أن يقال بصورة أو بأخرى على مناهج الفلسفة العربية ومناهج التصوف . إن الدارس لطبيعة هذه المناهج بالصورة الحالية ، يجد إلى

حد كبير أنها في واد ، وواقعنا العربي في واد آخر ، ولابـد أن تتحقـق الصلـة بـين الجانبين ، جانب المناهج من جهة ، وجانب مجتمعنا العربي من جهة أخرى ، نظـراً لأن المناهج كما سبق أن أشرنا منذ قليل - ينبغي أن تكون وسيلة لا غاية - إننـا إذا نظرنا إلى هذه المناهج كغاية ، فإن هذا يـؤدي إلى أن تكـون معزولـة عـن تيـارات حياتنا العربية الروحية ، وعن مجتمعنا العربي . علينا أذن أن نوجه أنظارنا دائما إلى حياتنا العربية ولا يصح أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية بعيدة عن الواقع . إن اتجاه التعليم قديماً هو البعد عن دنيا الواقع ، مجرد عرض نظريات مجـردة ، أمـا الآن فإنه لابد من الربط ، والربط بدقة بين النظر والعمل ، بـين الأفكـار المجـردة وبـين واقعنا الذي نعيشه . لقد كان الغزالي على صواب حينما بين لنا في كتابه " إحيـاء علوم الدين" وهو بصدد دراسة المجال الخلقـي ، أن الأخـلاق لا تعـد مجـرد دعـوة نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل ، بل هى عمل وسلوك ، وقـد سـبق أن أشـرنا إلى هذا الجانب .

٢- الرجوع إلى الماضي وربطه بالحاضر :

يمكن القول بأن الجانب الذي سبق أن أشرنا إليه ، يرتبط به جانب آخر وهـو أن المتأمل في طبيعة المناهج الحالية ، يجد أنها لا تعني كثيراً بالرجوع إلى الماضي وربـط هذا الماضي بالحاضر .

إننا إذا كنا نتحدث اليـوم عـن قضايـا كثيرة ومنهـا علـى سـبيل المثـال ، قضيـة الأصالة والمعاصرة ، وقضية التراث ، فينبغي إذن أن نرجع إلى ماضينا ونستلهم منـه القيم الروحية الخلاقة والعظمى حتى تكون معينة لنا على وقف تيار الحياة الماديـة . وما قد يؤدي إليه هذا التيار من التقليل من أهمية القيم الروحية والخلقية .

ينبغي علينا أن نربط ماضينا بحاضرنا ولكـن بشـرط عـدم الوقـوف عنـد المـاضي والبكاء على الأطلال، إن حضارة أية أمة من الأمم تعتمد على ما في هذه الحضارة من قيم أخلاقية . وهذه القيـم يمكـن أن نجدهـا إذا رجعنـا إلى الجـانب المشـرق في تراثنا ، وربطنا بين هذا التراث وبين حاضرنا ، وذلك حتى يكـون ذلـك معينـا لنـا على خلق حياة أفضل ، حياة نستظل فيها بظل العقل ، وما أعظـم مـا يـؤدي إليه من قيم تعد ثرية ثراء لاحد له .

٣- توثيق الصلة بين مناهج الدراسات الإسلامية وبين مؤسساتنا الدينية :

هذا جانب ينبغي أن نضعه في اعتبارنا دائماً ، فالتربية ترتبط بالمجتمع وليـس مـن المعقول أن نجد مناهج إسلامية ونجد مؤسسات دينية إسلامية ، ومع ذلك ورغم أن كلاً منهما يهدف إلى خدمة الدين ، إلا أننا قد نجد أحياناً أن ما يدرس في مناهجنا الإسلامية ، يعد بعيد الصلة عن ما يدور في مؤسساتنا الدينية ، فإذا كان الفرد منـا قد يلجأ إلى المؤسسـات الدينيـة يلتمـس فيهـا الطاقـة الروحيـة والغـذاء الروحـي ، فيجب أن تكون المناهج بالتـالي محققـة وسـاعيه نحـو الجـانب الروحـاني بمعنـى أن الهدف منها ، ينبغي أن يكون معينا للفرد على الإلتزام بالجانب الروحاني .

٤- الخلافات الجدلية :

يبدو لي أنه من الضـروري حصـر الخلافـات الجدليـة الكلاميـة في أضيـق نطـاق فالدراس لمناهج التربية الإسلامية الآن ، يجد أنها قد تهتـم إلى حـد كبير بـالوقوف كثيراً عند الخلافات الجدلية بـين مذاهـب الفـرق الإسـلامية المتعـددة حتـى أصبح الدارس يرى أن هذه الخلافات الجدلية تعد غاية في حد ذاتها . وليس مـن المعقـول ولا من المناسب اطلاقا أن نقف عنـد حـدود هـذه الخلافـات الجدليـة ، بـل يجـب

حصر هذه الخلافات - كما قلنا - في أضيق نطاق والانتقال منها بعد ذلك إلى الغاية الرئيسية وهى أن نجد فرداً ملتزماً بروح المبادىء الجوهرية للدين . فالجامعات أولاً وأخيراً مؤسسات اجتماعية ولا يعقل إطلاقاً أن يكون الهدف الرئيسي وراء أى منهج من مناهج الدراسات الإسلامية ، هو مجرد إثارة هذه الخلافات الجدلية ، بل اللفظية أحياناً . ينبغي أن تنطلق المؤسسات الدينية نحو التنوير ، نحو ترسيخ قيمة التعاون .

٥- تنمية الجانب النقدي عند الدارس :

ينبغي أن تكون مناهج الدراسات الإسلامية مؤدية إلى تنمية الجانب النقدي عند الدارس ، صحيح أننا قد نجد في بعضها ما قد يؤدي إلى هذا الجانب ، ولكنني أعتقد أن هذا لا يكفي ، إننا إذا أهملنا الجانب النقدي ، فلن تكون لدى الدارس القدرة على نقد ما يراه من آراء باطلة وعدم الوقوع أسيراً لبريقها . إن العالم قد تسوده الآن آراء خاطئة ويجب علينا أن ننمي لدى شبابنا القدرة على التحليل والموازنة والاجتهاد وفي اعتقادي أننا إذا اهتممنا بهذه الجوانب ، فسوف نجد أن. شباب اليوم لديه القدرة على الرد على الآراء التي تعد بعيدة تماماً عن مجتمعنا العربي ولا تعبر عنه .

٦- دور العقيدة في المجتمع :

ينبغي علينا التركيز على بيان أثر العقيدة على المجتمع وعلى سلوك الأفراد الذين يعيشون في هذا المجتمع . ويمكن أن نجد على ذلك أمثلة وأدلة كثيرة من خلال دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية . إذ ينبغي أن يعرف الدارس الأثر الاجتماعي للعقيدة من خلال منظور عقلاني تنويري .

٧- الجانب العلمي :

إذا كنا قد أشرنا إلى ضرورة الربط بين مناهج الدراسات الإسلامية ، وواقعنا الذي نحياه ، فإنه لابد إذن من التمسك بالجانب العلمي . وأعتقد أننا لو التزمنا بهذا الجانب العلمي ، فإن هذا سوف لا يؤدي إلى ما نراه الآن من الفصل بين الجانب الروحاني وبين الجانب الحضاري المادي . يجب استبعاد كل ما قد يؤدي إلى الاعتقاد بالخرافات والوقوف منها موقفاً نقدياً . إننا لو فعلنا هذا من خلال مناهج كثيرة ، فإنه سيؤدي إلى القضاء على دعوات القائلين بالغزو الثقافي ، والهجوم على الحضارة الأوربية .

٨- الجانب العقلي :

هذا الجانب يرتبط بالجانب السابق ، ونعني به أنه من الضروري الاعتماد على التفسيرات العقلية بحيث تكون تلك التفسيرات مدعمة للجانب العلمي . إننا في أشد الحاجة إلى هذا الجانب حتى ينظر الدارس إلى تراثه الديني نظرة إكبار وإجلال واحترام فلو رجعنا إلى بعض كتب التراث . لوجدنا أن بها أحياناً تفسيرات غير عقلية ، بل بعيدة عن واقعنا الذي نحياه ، ولا يمكن أن تكون مؤدية إلى مجتمع أفضل . ولنا في تراثنا المشرق قدوة حسنة . لقد تمسك أسلافنا بالعقل وذلك حين نادوا بالاجتهاد . إننا من خلال مناهج التفسير ومناهج العقيدة الإسلامية ، ومناهج الدراسات الإسلامية عامة ، يمكننا التمييز بين ما يعتمد على العقل وبين ما لا يعتمد على العقل . ولو ركزنا على هذا الجانب تركيزاً كبيراً فإننا نكون قد أعدنا ثقة شبابنا وطلابنا بتراثه العظيم الخالد .

ونستطيع من خلال مناهج الفكر الإسلامي المتعددة ، أن ننمي هذا الجانب العقلي وأقترح على سبيل المثال حين نقوم بدراسة أفكار اعتمدت على الجانب

العقلي ، إبراز المجهود الذي بذله القائلون بهذه الأفكار ومدى حاجة مجتمعاتنا العربية إلى هذه الأفكار بحيث نبرز لهم أن مجتمعاتنا العربية ستأخذ في التقدم إذا تمسكت بهذه الأفكار ، وأن شيوع الأفكار الخرافية واللاعقلية ، سيؤدي إلى العكس من ذلك إلى تأخر مجتعاتنا العربية .

أن الخرافة تعد أكبر عقبة في طريق التسامح ، والعلم هو السبيل إلى التسامح ، لأن العلم يعد لغة مشتركة بين أبناء العالم جميعاً ، لغة عالمية . واهمال العلم يؤدي إلى الوقوع في الظلام والعياذ بالله .

٩- المثل العليا :

يبدو لي أنه من الواجب الربط بين المناهج التي تهتم بالدراسات الإسلامية من قريب أو من بعيد ، بحيث يكون التعاون بين هذه المناهج معيناً لنا على تحديد المثل العليا التي ينبغي أن نتمسك بها ونلتزم بها . لدينا مناهج كثيرة كمناهج الفكر الفلسفي ومناهج التاريخ الإسلامي وغيرها من مناهج ، وعن طريق إيجاد نوع من الربط والتكامل بين هذه المناهج ، يمكن الاتفاق على مثل عليا يلتزم بها الدارسون ، وهى المثل العليا النابعة من الإيمان بالعقل والتنوير . إن ما نفعله حالياً في دراستنا لمناهج الدراسات الإسلامية هو مجرد تلقين الطلاب معلومات كثيرة ولكن عن طريق تحديد المثل العليا التي يمكن الوصول إليها عن دراسة منهج من مناهج الدرسات الإسلامية ، وعن طريق الربط بين كل منهج منها والآخر ، فإنه يكون بإمكاننا التوصل إلى أبعاد ومعالم الشخصية العربية ، وذلك حتى تكون لنا شخصيتنا العربية .

١٠- ابراز التسامح في تقدم الشعوب :

هذا جانب أعتقد أنه لا يقل أهمية عن الجوانب الأخرى . إننا من خلال مناهج كثيرة سواء ما تعلق منها بالفكر الفلسفي العربي ، أو بجوانب أخرى ، نستطيع التركيز على بيان دور العقل في تقدم الشعوب وما قام به من دور لنهضة هذه الشعوب ، الشعوب العربية ، والشعوب غير العربية ، كالأوروبية مثلاً هذا كله يؤدي إلى أن يتمكن الدراسون من استمرار ثقتهم بتعاليم العقل وتمسكهم بها دوماً نظراً لأننا نركز باستمرار على أثر العقل في بناء المجتمعات والأفراد إن ما يغلب على المناهج الحالية ، هو مجرد العرض أكثر من عنايتها بتتبع الدور الذي يؤديه العقل والتمسك به في مجال تقدم الشعوب .

وما يقال عن هذا الجانب ، يقال عن جانب آخر مرتبط به وهو بيان أثر الإيمان بالتسامح في النهضة الاوربية . إن هذا البعد كفيل ببيان مدى الجهد الذي قام به مفكرو العرب وعلماء العرب . ومن خلال المناهج الحالية يمكن التركيز على ذلك . من خلال المناهج الخاصة بتاريخ العلوم عند العرب وتاريخ مفكري العرب يمكننا تحقيق هذا الجانب .

وأخيراً نقول إننا في مجال التعليم وتكوين الأطفال والشباب ، لابد من الاهتمام بتعليم المرأة وتثقيفها ثقافة شاملة ، ولا يخفى علينا أن الاهتمام من جانبنا بتعليم وتثقيف المرأة سيؤدي إلى القضاء على التعصب أو التزمت . فالتعصب لا ينشأ إلا عن الجهل . ودور المرأة في الأسرة باعتبارها الخلية الأولى من خلايا المجتمع يعد دوراً بالغ الأهمية إذا أردنا أن ننشر روح التسامح والمحبة والألفة بين أبناء الوطن مسلمين ومسيحيين . إن الأم هي التي تزرع في نفوسهم روح التسامح سواء من حيث القيم أو من حيث العلاقات مع الآخرين من أصحاب الديانات الأخرى .

وفي مجال المناهج الدراسية ، ينبغي الابتعاد تماماً عن كل الأفكار التي تقوم على التعصب أو تستند إلى جذور التزمت والجهل . وفي مناهج التربية الدينية على وجه

الخصوص ، فإنها يجب أن تعمل على اشاعة حب احترام الإنسان ومعتقداته ويصرف النظر عن الاختلاف في الدين . وبالنسبة للمدارس ، فينبغي التأكيد على أهمية أن يكون المدرس ذا شخصية سوية متوازنة غير متطرفة ولا متعصبة وأن يراعى في تكوينه وتأهيله ، احترام الحق في الاختلاف وما يقال عن المناهج وعن المدرس من حيث أهمية كل منهما ، يقال أيضا عن المدرسة فاذا كانت الأم تلعب دوراً بالغ الأهمية في تكوين شخصية الطفل ، فان المدرسة لا يقل دورها عن دور الأسرة ينبغي إذن توفير مناخ عام يشعر فيه جميع الطلاب بالمساواة رغم اختلاف دياناتهم وطبقاتهم الاجتماعية .

أما في مجال الاعلام ، فان له أثره البالغ والحيوى في هذا المجال . ينبغي أن يخلو الاعلام من كل جوانب التطرف أو التعصب أو التشويه في مجال الفكر الديني .

وينبغي أيضاً تشجيع البرامج التثقيفية التنويرية والتي تبرز التعايش والسلام بين المؤمنين عامة ، وذلك في مجال وسائل الاعلام المسموعة والمرئية .

ولا يخفى علينا الأثر البالغ للتلفزيون بصفة خاصة ، هذا الجهاز السحري الذي يلعب دوراً ملحوظاً في تشكيل شخصية الأفراد . ومن هنا فلابد من إبراز التعايش بين الأديان والتسمك بآداب الحوار عند مناقشة القضايا الدينية .

ولابد أن نشير أيضاً إلى أهمية الابتعاد عن الكتابات المثيرة أو الأحكام العامة المطلقة والتي لا تخلو من هوى وتعصب ، وتصدر عن أناس من المتخلفين عقلياً ومن ذوى العاهات الفكرية .

وفي مجال الجمعيات التي تقوم بدور ديني تثقيفي ، لابد من تشجيع وتقوية الجمعيات التي تحمل لواء الإخاء الديني وتأخذ على عاتقها مهمة نشر الإسلام والألفة بين أبناء الوطن الواحد . كما ينبغي أيضاً التركيز على إبراز دور القدوة الحسنة سواء من المسلمين أو المسيحيين ، إذ العبرة أساساً بالعمل ، وبالضمير ، والذي يعد قوة روحية خلقية خلقها الله فينا ، وأودعها في نفوسنا وقلوبنا .

ثالثاً : التسامح بين الأديان من منطلق إنساني تنويري :

تعبر الأديان عن أهمية التسامح في حياتنا . وكم كان التسامح موضوعاً للعديد من الندوات التنويرية والتي حاولت ايجاد لغة مشتركة بين شعوب العالم من خلال الإيمان بالتسامح . دليل على ذلك أننا نجد العديد من الكتابات التي تركها لنا كثير من المفكرين في كل دين من الأديان . أذكر من بينها مجموعة من الأدعية ومناجاة الله تعالى ، كانت تتم دراستها في المؤتمر العالمي للسلام بين الأديان ، والذي عقد بمدينة أسيزا في الفترة من ٢٤ إلى ٢٨ أكتوبر عام ١٩٨٨ . إن هذه الأدعية ذات طابع ديني إنساني تنويري ، وتقوم على أساس المودة والسلام بين الأديان وتعظيم الخالق تعالي ، وتقديس كل دين من الأديان ، ويمكن استخلاصها من كتابات كثير من مفكري العرب ، وبعض كلمات القديس فرنسيس الأسيزي ومنها :

يارب استعملني لسلامك ، فأضع الحب حيث البغض ، والمغفرة حيث الاساءة ، والاتحاد حيث الخلاف ، والحقيقة حيث الضلال ، والإيمان حيث الشك ، والرجاء حيث اليأس ، والنور حيث الظلمة ، والفرح حيث الحزن .

ويارب هبني القدرة على السعي إلى أن أعزي لا إلى أن أعزى ، وإلى أن أفهم ، لا إلى أن أفهم ، وإلى أن أحب لا إلى أن أحب ، لأن بالعطاء الأخذ ، وبالتخلي الوجداني ، وبالسماح الغفران ، وبالموت القيامة إلى الحياة الأبدية .

إنها أدعية وكتابات ، تقدر أهمية الدين وأثره على الأفراد والشعوب وتنطلق من الإعتقاد بأهمية الإخاء الديني والذي يمثله الكثير من الكتابات والأفكار والدعوات ومن بينها .

اللهم اليك نتوجه وعليك نتوكل وبك نستعين .

وإياك نسأل أن ترزقنا قوة الإيمان بك .

وحسن الاهتداء بهدى انبيائك ورسلك .

ونسألك ، يا الله .

أن تجعل كلاً منا وفياً لعقيدته ، أميناً على دينه .

في غير تزمت نشقي به في أنفسنا .

ولا تعصب يشقى به مواطنونا .

ونضرع إليك ـ ياربنا ـ أن تبارك إخاءنا الديني .

وأن تجعل الصدق رائدنا إليه .

والعدل غايتنا منه والسلام ذخيرتنا فيه .

ياحي ياقيوم .

ياذا الجلال والاكرام .

ونقول في آخر دراستنا لهذه الأمثلة ، إن حركة التنوير في العالم العربي المعاصر لا يمكن أن تتم إذا وجد تعصب أو تزمت ، فالتنوير لا يقوم إلا على أساس العقل ، العقل الذي يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر ، وقد خلق الله لنا عقولنا لكى نبتعد عن التعصب الذميم . وكم توجد الكثير من الأمثلة في تاريخ العرب قديماً ومن بينها حركة الترجمة أيام العباسيين وكيف تعاون المسلمون مع المسيحيين في إثراء الفكر الإنساني العالمي .

الكتب المقدسة تؤمن بمبدأ الحق في الاختلاف وكيفية التواجد والتعايش معاً في تسامح وتعاون وحب وعدل ورحمة .

كما تحث الكتب المقدسة على احترام الآخر وتقديس الحق في الاختلاف فالأديان السماوية تشترك في الدعوة إلى الحق والخير والجمال والإخاء والمحبة والسلام وما إلى ذلك من القيم الكبرى والتي سبق أن أشرنا إليها .

ينبغي علينا أن نتجنب التأويلات الفاسدة المتزمتة والفهم الخاطيء ، إذ أن ذلك سيؤدي إلى هدم التعايش ، بل إلى اشاعة الفرقة والتكفير المتبادل حتى بين أبناء الدين الواحد .

إن من أوجب واجباتنا بناء قاعدة نظرية عن الحق في الاختلاف والاعتماد على المساحات المشتركة بين الأديان كالإيمان بالله الواحد ، واليوم الآخر .

ونقول إن البناء الحضاري للأمة هو الأرض الخصبة للتعايش السلمي بين الأديان وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فإننا إذا رجعنا إلى العصر العباسي ، وجدنا كيف أن المسيحيين قد قاموا بنقل التراث من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية . وكانوا يلقون التشجيع المادي والمعنوي من جانب خلفاء الإسلام . لقد كان الخلفاء العباسيون يجزلون لهم العطاء المادي . كما كانوا يحترمون استمرار هؤلاء المترجمين على دينهم .

رابعاً : دور الفنون في تأكيد قيمة التسامح من منظور إنساني تنويري :

من الظواهر التي يؤسف لها الاتجاه إلى تحريم الفنون بكافة صورها وذلك عن طريق اللجوء إلى الدين تارة وإلى الفهم الخاطىء لأقوال الدين تارة ثانية وإلى ضرب أمثلة من العصور التي تعبر عن إنهيار الحضارة العربية تارة ثالثة .

وأقول وأكرر القول : إن الذين يلجأون إلى تحريم الفنون باسم الدين ، لاصلة بينهم وبين الفن من جهة ولا صلة بينهم وبين الدين من جهة أخرى . غير مجد في ملتي واعتقادي أن ننكر الفنون ونقوم بشن الحرب عليها وذلك عن طريق القول ظلماً وعدواناً بأنها تتعارض مع الدين . إن الدين يعد دعوة إلى سمو الروح وتهذيب الوجدان وتأكيد قيمة التسامح ، فلماذا إذن نتخذ من الدين سلاحاً لمحاربة ما يؤدي إلى سمو الإنسان ، الإنسان الذي شرفه الله تعالى على سائر الموجودات . وعلى هؤلاء الأقزام أو الأشياء ذوي الفكر المغلق ، الفكر السطحي ، الفكر المظلم والرجعي ، أن يطلعونا على آية قرآنية واحدة نجد فيها

تحريماً صريحاً للفنون بكافة أشكالها وميادينها ومجالاتها . فدعوتهم إذن تعد جهلاً على جهل وإن كان أكثرهم لا يعلمون .

ارجعوا إلى كتابات العديد من الفلاسفة والأدباء والمفكرين وخاصة في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ولن تجدوا إلا التمسك بالفنون والعمل على تشجيعها بكل ما يملك الإنسان من قوة ، وإذا كان البعض ممن ينادون بتحريم الغناء والموسيقى مثلاً يرجعون إلى بعض الكتابات عند أمثال ابن قيم الجوزية فإنني أقول لهم لكم دينكم ولنا دين ، فمن الذي يقول أن ابن قيم الجوزية يعد عظيماً بين عظماء مفكري الإسلام . ومن الذي قال إن لديه النصوص الصريحة التي تؤدي إلى تحريم الفن ، إنهم يحرفون كلامه عن موضعه تماماً كدعوتهم التي تعد معبرة عن الانحراف ، معبرة عن الظلام ، معبرة عن الضياع وبئس المصير .

إنني أعتقد بأن هؤلاء الذين يقولون بأن الفنون تتعارض مع الدين ، قد ساعد على دعوتهم وجود عوامل كثيرة سواء في الماضي البعيد أو أيامنا المعاصرة ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي :

١ـ التركيز على فترات اضمحلال الحضارة العربية وعدم ذكر أمثلة من الحضارة العربية في فترات مجدها وازدهارها .

٢ـ انتشار الفنون الهابطة وخاصة في السنوات الأخيرة . وهذه الفنون الهابطة لا تعد فنونا على وجه الحقيقة . وإذا وجدنا بعض أمثلة هابطة فهل من المعقول أن نلجأ إلى تحريم الفن باسم الدين .

٣ـ لم ننهض بعد في عالمنا العربي المعاصر بالدراسات الجمالية الدقيقة وقد أدى هذا إلى عدم خلق وعي جمالي في أبناء أمتنا العربية . فمن النادر أن نجد دراسات دقيقة في علم الجمال ، في مجال الفنون ، بل أكثر ما نجده لا يزيد عن كونه مجموعة من الكلمات المتقاطعة والعبارات الجوفاء وثرثرة النساء .

٤ـ لم نتعمق بعد التغمق الكافي في تراثنا الأدبي والفكري . هذه السطحية التي سادت، حياتنا قد ساعدت على إيجاد أمثال تلك الدعوات الخاطئة قلباً وقالباً . أى الدعوة مثلاً إلى تحريم الفنون عن طريق الدين .

إن الإنسان يعد حيواناً فناناً ، حيواناً وجدانياً فلماذا إذن تتمسحون بالدين في الوقت الذي يخاطب فيه الدين وجدان الإنسان ومشاعره النبيلة السامية . بل إن بعض الحيوانات تطرب وتغير من سلوكها إلى ماهو أفضل إذا استمعت إلى الموسيقى والغناء . ومعنى هذا أن من يطلبون منا تحريم الفنون عن طريق الدين يريدون منا أن نكون أقل من مستوى الحيوانات . انظروا إلى أوروبا ونهضتها ، هل يمكن التغافل عن دور الفنون في النهضة الأوروبية . وكم كان الأوروبيون حريصين على نقل تراثنا العربي في مجال الفنون وغيرها إلى لغاتهم الأوربية . وكم كنا نحن العرب في العصر العباسي حريصين على الاستفادة من الآداب والفنون اليونانية والأمثلة على ذلك لا حصر لها .

هل كان الفارابي خارجا عن الإسلام حين كتب مجلده العظيم عن الموسيقى ؟ هل كان ابن سينا عدو الإسلام حين ترك لنا مئات الصفحات التي تبحث في الفنون والآداب وحين تحدث عن الغناء والألحان حتى وهو يكتب عن التصوف الإسلامي ؟ هل كان ابن حزم بعيداً عن الدين حين كتب الصفحات الكثيرة عن الحب الإنساني وعلامات المحب .

كلا يا سادة ، إنكم تقدمون أبلغ الإساءة إلى الدين ودعوتكم تعد دعوة مشبوهة ولا أساس لها . فمؤلفات صوفية الإسلام على سبيل المثال تكشف لنا عن اهتمامهم البالغ بفلسفة الجمال ، والمشاعر الروحية للصوفية تعد تعبيراً عن الانفعالات النفسية وأسمى المشاعر الوجدانية ، إن الصوفي ينتقل بموضوعات العاطفة تجاه الله والإنسان إلى السلوك العملي النشيط الخلاق . وكم تساعدنا بعض أقوالهم على تجاوز الواقع المؤلم وبحيث تنطلق إلى رحاب الخيال والوجدان .

والفكر الجمالي الصوفي يعد أهم ما تركوه لنا . والله تعالى عند الصوفية هو مصدر الجمال بالذات . نجد هذا عند فريق منهم ومن بينهم السهروردي وابن عربي وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي وفريد الدين العطار .

بل ما رأى هؤلاء الأشباه والذين يتاجرون بالدين أو يتمسحون به حين تحريمهم للفنون باسم الدين ، ما رأيهم في محمد إقبال الشاعر الباكستاني .

لقد كتب محمد إقبال صفحات كثيرة فرق فيها بين الفن الصحيح والفن الضعيف . فالغناء يعد حلالاً إذا بعث في النفوس القوة والبهجة والأمل . وما يقال عن الغناء . يقال عن الموسيقى عنده . فالموسيقى تبعث في النفس القوة والوجد . الموسيقى يجب أن تسمو بالإنسان إلى الرقي والعلي وهي قادرة على ذلك . ومن أبياته في مجال الألحان (في ترجمة د. عبد الوهاب عزام) .

في صدور الأفلاك لحن خفي   صاهرة حرة نجوم الوجود

قد أحلت شريعة الذات لحنا   لم يزل في انتظار شاد مجيد

إن الفن عن محمد إقبال يمكن أن يدعو الناس إلى المثل العليا ، فهل تتعارض الفنون إذن مع الدين ؟

لقد عشت مع تراث مفكري العرب سنوات طويلة وأستطيع أن أقول إننا لا نجدد دعوة إلى التقليل من شأن الفنون إلا في عصور الظلام والانهيار ، أما في عصور المجد والقوة فإننا لا نجد إلا الدعوات المؤيدة للفنون بكافة صورها . ومن منا لا يعجب بأشعار أبي نواس ؟ من منا لا يعجب بقصص ألف ليلة وليلة ؟ ماذا يريد هؤلاء منا ؟ إنهم يريدون العودة إلى عصور التفتيش ، إنهم يعبرون في سذاجة عن تحريم الدين للفنون .

إنني لا أتصور مجداً فكرياً لأمة من الأمم إلا إذا فتحت الطريق تماماً أمام كل الفنون بكافة صورها . ومن يطلبون منا تأييد دعوتهم إلى تحريم الفنون فإن الطريق

إلى علاجهم لا يكون إلا عن طريق الأطباء النفسانيين ، لأنهم أقرب في دعوتهم إلى المرض النفسي بل العقلي ، وهم أكثر الناس بعداً عن الدين . فكم في تراثنا من الروائع الفنية الجمالية المعبرة عن العشق والحب والجمال . ولا أتصور إنساناً يحترم إنسانيته ، لا أتصور إنساناً يتمسك بدينه إلا إذا كان مدافعاً عن الفن ، مدافعاً عن الأدب بكل صوره ، مدافعاً عن الموسيقى . وليرجع هؤلاء إلى التراث الفكري الديني الإسلامي وسيجد فيه دعوة إلى عشق كل ما هو جميل ليرجع هؤلاء إلى كتابات الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وصوفية الإسلام ، عليهم أن يرجعوا إلى كتاب أمثال عباس العقاد في كتابه " مراجعات في الآداب والفنون " والدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه : " مدخل إلى القرآن الكريم " وخاصة حين يتحدث عن الجمال والجانب الأدبي في القرآن . وهكذا إلى آخر الأمثلة والتي لا يتسع المجال لذكرها أو حصرها .

أما الحجج التي يستند إليها هؤلاء الذين يقولون إن تراثنا الديني يحرم الفنون كالموسيقى وغيرها ، فإنها تعد حججاً ضعيفة ، ولا تستند إلى أساس ، وتعد معبرة عن الانهيار والضعف وينبغي علينا أن ننبه إلى خطرها على مجتمعنا العربي حتى لا نسمع مستقبلاً كما نسمع الآن عن جماعات متطرفة تقوم بتحطيم الأماكن المخصصة للاستماع إلى الموسيقى والغناء . إن أمتنا العربية في ماضيها قد عبرت في تراثها عن الدفاع عن الفنون وبيان دورها في بناء شخصية الإنسان . أما الآن و للأسف الشديد ونحن في أواخر القرن العشرين نجد الدعوات التي تسيء إلى الدين وتسيء إلى تراثنا وتكشف عن جهل بالدين وجهل بالتراث أيضاً . نجد بعض الدعوات التي تقول إن الدين يحرم العمل بالفنون . كما قلت أكثر من مرة إن هذه الدعوات لا تجد لها صدى إلا في عصور الضعف والانهيار ولا تجد من يصدقها إلا إذا كان على درجة كبيرة من التخلف الذهني والعقلي . إنها دعوات تكشف عن جهل فاضح بالتراث ، وأرجعوا ما شئتم إلى تراث أدبائنا ومفكرينا

ارجعوا ما شئتم إلى أقوال المجددين ممن نادوا بالإصلاح الديني والاجتماعي وستجدون أقوالهم معبرة عن أهمية الفنون وأنها لا تتعارض اطلاقاً مع الدين بل إنني لا أتردد في القول بأن الدعوة إلى تحريم الفنون تعد معبرة عن الإساءة إلى الدين . الدين الذي يخاطب الإنسان . الإنسان الذي يعد كائناً أدبياً وجدانياً وإذا حرمنا الفنون باسم الدين فمن سنخاطب إذن . هل سنخاطب الحيوان ؟ هل سنخاطب الجمادات ؟

إنني أنصح أصحاب تلك الدعوة وإلا لحقتهم لعنة الناس في كل زمان ومكان لحقتهم لعنة الإنسان الذي يعد كائناً معبراً عن أعمق الشعور والوجدان وكفانا تهريجاً واسفافاً في القول . كفانا سطحية وسذاجة ، وهل يرضى الإنسان لنفسه أن يحرم الفنون وبحيث يستمع إلى دعوات كاذبة . دعوات لا أدري على أى أساس قال بها أصحابها . دعوات تقوم كما قلت على الدعوة إلى الظلام وتكشف عن جهل فاضح بتراثنا الإنساني . إنها دعوات مظلمة صادرة عما أسميه " البتروفكر " .

خاتمة :

الواقع أن النظرة الإنسانية التنويرية تؤكد تماماً على أن التسامح يعد من أعظم القيم في حياتنا التي نحياها . إن الدين يدعونا إلى التسامح ، والعقل يؤكد على أهمية تلك الدعوة . ويوم أن يكون التسامح دستوراً لنا في أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها ، فإن الحال سيصبح غير الحال ويقيني أننا اليوم وأكثر من أى وقت مضى ، في أمس الحاجة إلى التأكيد على أهمية التسامح كقيمة عليا وكمثل أعلى ، ينبغي علينا كأفراد من بني الإنسان أن نتمسك بهذه القيمة في كل زمان وفي كل مكان ويقيني أن التسامح يجب أن يبقى بيننا وأن يستمر ، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضي ، إن التسامح هو الحياة ، هو الإنسان في حقيقته وجوهره . والبغض أو الكراهية تعد تعبيراً عن العدم أو الفناء ، وإذا كان ابن سينا يقول في دعائه إلى الله تعالى : " فالق ظلمة العدم بنور الوجود " ، فإن هذا يعني أن الظلام يرتبط بالعدم والنور قد ارتبط بالوجود والبقاء والاستمرار . ومن جانبي لا أتردد في القول بأن التسامح هو الوجود ، هو النور ، هو الحياة ، هو ركيزة المجتمع الذي يقوم على التعاون ، مثل مجتمع النمل الذي تتعاون فيه كل نملة مع الأخرى وليس بمجتمع الصراصير الذي يتم فيه التقاتل بينها ، وأحسب أننا في أمس الحاجة في التأكيد على التعاون ، على الإخاء الديني ، على السلام ، وكل قيم تدور حول مركز رئيسي ، هو التسامح .

مراجع البحث

١- د. **محمد التومي** : المجتمع الإنساني في القرآن الكريم ، الشركة التونسية للنشر ١٩٨٦.

٢- د. **عبد الله الأوصيف** : بحوث في الدراسات القرآنية ، تونس ١٩٧٩ .

٣- د. **محمد عبد الله دراز** : مدخل إلى القرآن الكريم ، القاهرة .

٤- د. **حامد ربيع** : نظرية القيم السياسية ، القاهرة ١٩٧٤ .

٥- **وليد سليم تميمي** : القيم السياسية في الفكر الغربي المعاصر ، المستقبل العربي جـ ٢٦ ، عدد ٤ ، ١٩٨١ .

٦- **فرح أنطون** : فلسفة ابن رشد ، القاهرة .

٧- **محمد عبده** : الإسلام دين العلم والمدنية ، تحقيق ودراسة عاطف العراقي ، القاهرة .

٨- **التسامح الثقافي** : أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية ، إشراف د.مراد وهبه ، القاهرة ١٩٧٨ .

٩- **محمد صادق عرجون** : الموسوعة في سماحة الإسلام ، القاهرة ١٩٧٢ .

١٠- د .**على عبد الواحد وافي** : بحوث في الإسلام والاجتماع ، القاهرة١٩٧٧ .

١١- د . **محمد إقبال** : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود، القاهرة ١٩٥٥ .

١٢- د . **جورج قنواتي** : المسيحية والحضارة العربية ، القاهرة ١٩٩٢ .

١٣- **العلم في الإسلام** : سلسلة آفاق إسلامية (د.على الشابي ــ د.حمودة السعفي ــ د.نور الدين الصغير ــ د.العروسي الميزوري ــ صلاح القاسمي) الجمهورية التونسية ١٩٩١.

١٤- **الوسطية والتيسير في الإسلام** : سلسلة آفاق إسلامية (د.على الشابي ــ د.محيي الدين فادي ــ د.صالح خليفة ــ د.حمودة السعفي) الجمهورية التونسية ١٩٩٠ .

١٥- **الجدل المذهبي في الفكر الإسلامي** : (د.على الشابي ـ د.عبد المجيد بن حمدة ـ د.شاذلي الفيتوري ـ د.إبراهيم شبوح ـ د.محمد أبو الأجفان ــ د.كمال عمران ـ د.عثمان العثماني ـ د.عاطف العراقي) الجمهورية التونسية ١٩٩٣ .

١٦- **ابن تيمية** : درء تناقض العقل والنقل ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ، القاهرة ١٩٧١ .

١٧- **الفارابي** : كتاب الموسيقى .

١٨- **ابن سينا** : الاشارات والتنبيهات .

١٩- **ابن رشد** : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٢٠- **ابن خلدون** : المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي .

٢١- **ابن طلموس** : المدخل لصناعة المنطق ، مدريد ١٩١٦ .

٢٢- **أبو البركات البغدادي** : المعتبر في الحكمة ، حيدر آباد الدكن

٢٣- **عاطف العراقي** : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (دار المعارف) .

٢٤- **عاطف العراقي** : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية (دار المعارف).

٢٥- **عاطف العراقي** : ثورة العقل في الفلسفة العربية . (دار المعارف) .

٢٦- **بالنثيا** : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، القاهرة ١٩٥٥ .

٢٧- **د. شوقي ضيف** : عصر الدول والإمارات (الأندلس) ، القاهرة .

٢٨- **طه حسن** : من بعيد ، القاهرة .

٢٩- **عباس العقاد** : مراجعات في الآداب والعلوم والفنون ، القاهرة .

٣٠- **توفيق الحكيم** : تحت شمس الفكر ، القاهرة .

٣١- **د. زكي نجيب محمود** : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ، القاهرة ١٩٧٥ .

٣٢- **ابن حزم** : طوق الحمامة - تحقيق صلاح القاسمي - تونس .

33- E . gilson : History of christian philosophy in the middle Ages - 1955 .

34- o`leary : Arabic thought and its place in history 1953 .

35- plato : Republic . English translation 1948 .

36- Ross : Aristotle - 1953 .

37- Russell : History of western philosophy - 1961 .

38- Stace : Time and Eternity - 1952 .

الجنيد والتوحيد الارادى عند الصوفية

بقلم : **دكتور عبد الحى محمد قابيل**

*** تمهيد :**

التوحيد فى البيئة الفكرية لدى المسلمين :

لا جدال فى أن التوحيد هو عقيدة الإسلام الكبرى وشعاره الممتاز ، وحوله كان نشاط المفكرين جميعا ، متكلمين كانوا أم سلفية أم متصوفة .

- (ولاشك أن المعتزلة قد كانوا - من بين المتكلمين - أشهر من تكلم فى التوحيد) كما كانوا من رجال الفكر الإسلامى الذين أرسو دعائم هذه المسألة الخطيرة على أسس علمية ثابتة ، كما أنهم جاهدوا بعد ذلك من أجل تطبيق مبدئهم التوحيدى هذا .. نعم لم يكن المعتزلة أول من ابتدعوا القول فى التوحيد ، أو أنهم لم ينفردوا به ، إذ هو عقيدة المسلمين جميعا ، ولكنهم فلسفوه - كما قلنا - وفسروه تفسيراً خاصاً ، وبلغوا فى تفسيره وتحليله شأنا كبيراً - على حد تعبير أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور (١) - ذلك هو الذى ميزهم عن غيرهم فى مجال القول بالتوحيد .

ولننظر معا الأشعرى وهو يورد قولهم فى التوحيد فى كتابه " مقالات الإسلاميين " حيث يقول : " .. أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شئ ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولاصورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض .. ولا بذى لون ولاطعم ولا رائحة ، ولامجسة ، ولا بذى حرارة و لا برودة ولا رطوبة ولاييوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ، وليس بذى ابعاض ولا أجزاء ولاجوارح و اعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا

بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولايحيط به مكان ، ولايجرى عليه زمان ، ولاتجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الاماكن ، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولايوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الاقدار ، ولا الاستار ، ولاتدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ماخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولا و سابقا متقدما للمحدثات ، موجودا قبل المخلوقات ، ولم يزل عالما حيا ، ولا يزال كذلك ، لاتراه العيون ، ولاتدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ، ولايسمع بالأسماع ، شئ لا كالأشياء ، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ..... إلخ " (٢) .

وعلى هذا التصور لمسألة التوحيد رتب المعتزلة لأنفسهم قولاً فى الصفات الإلهية انتهوا فيه إلى تعطيل الذات عن الصفات ، أو نفى سائر الصفات عن الذات ، كما أدى بهم هذا التصور أيضا إلى القول بخلق القرآن .. تلك المسألة التى شغلت المسلمين ردحاً من الزمن ، وعليها وحولها قام الصراع المشهور بين المعتزلة وأهل السنة ، وبسببها كانت محنة العالم والفقيه الجليل أحمد بن حنبل ، رحمه الله .

لكن إذا تركنا هذا الجانب التاريخى ، ونظرنا إلى رد الفعل الذى تركته معالجة المعتزلة لقضية التوحيد ، على هذا النحو السالف الذكر ، عند سائر المسلمين بعامة ، وعند المتصوفة بخاصة ، أو إن شئنا قصدنا بهذا سلبيات هذه المعالجة لرأينا أنه بالرغم من الاعتراف بمجهود الاعتزال العظيم فى ميادين الفكر و العلوم الإسلاميين فنظريتهم عن الذات الإلهية ووحدتها تتصف بالسكون أكثر من اتصافها بالحركة .. لأنهم اظهروا لنا صورة إله مكبل فى قيود كماله ، وكان الأولى بهم أن يطلقوا الإلهية عن كل قيد وأسر حتى عن قيد الإطلاق نفسه (٣) .

كما أننا بالإضافة إلى ذلك نجد صفات الله فى نظر رجال الاعتزال منفية عن الله تعالى ، أى لا حقائق ثبوتية لها أو موضوعية فيما وراء العقل البشرى ، فى حين أن الصفات فى أخص معانيها ، هى مجال الكمالات الإلهية ، ومسارح بهائها وأنوارها ، إن فى عالم الأرواح أو عالم المواد .. فإذا عطلت عنها الذات المقدسة الجناب ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هى صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه الذات الإلهية ، المعراة عن كل صفة ؟ ما هى صلاته بها فى تأملاته وعباداته ، فى نسكه وصلواته ، فى أشواقه ورغباته ، فى محياه ومماته ، ثم كيف نفسر ظواهر الوجود الحادثة على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدورها عن " ذات " بريئة مجردة ، أو إسنادها إليها ؟ تلك هى الجوانب السلبية لتعطيل المعتزلة للذات عن الصفات .

وكذلك كان هناك أمر آخر له جوانبه السلبية .. ذلك هو نظرية ـ القول بخلق القرآن ـ عند المعتزلة ، ذلك لأنه إذا كان الوحى الإلهى المنزل ـ وهو الرمز الحق لصلة الله بالإنسان ، وعنايته الفائقة به ـ فى مستوى الظواهر الكونية الحادثة ، فما هى جدواه بالقياس إلى الضمير البشرى فى مصيره النهائى ، وكماله المطلق ؟ فالمسلم الذى يتأمل فى القرآن " حكمة مخلوقة " ويحيا على مبادئها لن يتجاوز فى تطوره الأدبى وكماله المعنوى حدود " الآفاق الخلقية " وبالتالى لن يرقى إلى سماء الروحانيات العلى المبدعة ، ثم هو فى ميسوره أن يجد أمثال هذه " الحكمة المخلوقة " فى نتاج الفكر الإنسانى نفسه ، ومن خلال تجاربه المريرة فى الحياة ، على عكس ما يراه الإنسان فى القول بأزلية القرآن ، مما يدعوه إلى أن يسمو به فوق كل ما هو إنسانى وكونى ، ليرى فيه الناموس الأزلي الذى يضيء جوانب الحياة جميعها (٤) .

ولقد لبس مبدأ " التوحيد " رداءً جديداً عند أصحاب المدرسة السلفية بعامة والمتأخرين منهم بصفة خاصة ، مثل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم

الجوزية ، والتوحيد عندهم عقيدة وعبادة ، كما أنه سلوك فردى ومعاملات اجتماعية ، فهو مبدأ إلهي وإنسانى ، هو فكرة دينية وزمنية معاً .

التوحيد فى نظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، ذو مظاهر أو حقائق ثلاث ، كل منها يبرز جانباً من جوانب الذات الإلهية فى سموها وكمالها ، كما أن كلاً منها يتناول ناحية من حياة الإنسان وصلاته بالكون وموجده .. وهكذا ينتظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية ، وتتلاقى فى ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق .

والمظهر الأول للتوحيد عند ابن تيمية هو ما يسميه بتوحيد الإلوهية ، وهو اعتراف وإقرار بالوحدة الذاتية للإله الحق وإيمان عميق بها . والإنسان بهذا يكون " نافياً لإلوهية كل شئ من المخلوقات ، مثبتاً لإلوهية رب العالمين ، ورب الأرض والسموات ، وذلك يتضمن اجتماع القلب على الله ، وعلى مفارقة ما سواه ، فيكون مفرقاً فى علمه وقصده ، فى شهادته وإرادته ، فى معرفته ومحبته ، بين الخالق والمخلوق ، بحيث يكون عالماً بالله تعالى ، ذاكراً له ، عارفاً به ، وهو مع ذلك عالم بمباينته لخلقه ، وانفراده عنهم ، وتوحده دونهم ، ويكون محباً لله ، معظماً له ، عابداً له ، راجياً له ، خائفاً منه ، محباً فيه ، موالياً فيه ، معادياً فيه ، مستعيناً به ، متوكلاً عليه ، ممتنعاً عن عبادة غيره ، والتوكل عليه ، والاستعانة به ، والخوف منه ، والرجاء له ، والموالاة فيه ، والمعادة فيه ، والطاعة لأمره .. " (٥) .

والمظهر الثانى من مظاهر التوحيد عند ابن تيمية هو " توحيد الربوبية " وهو مأخوذ من المصدر الأول ، ويعنى به إقرار من العبد بوحدة الربوبية ، أى وحدة الذات الإلهية فى الخلق والتسوية والتقدير والهداية ، فكما أن التوحيد يفرد الحق - تعالى - بالوجود المطلق ، ويخصه بالإلوهية ، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ، ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد . فلا إله إلا الله : هذا توحيد

الربوبية ، وكذلك ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق فى دائرة الإلوهية ، وتزول الحجب بين الرب والمربوب فى دائرة الربوبية .

أما المظهر الثالث من مظاهر التوحيد فهو توحيد العبودية ، ويعنى به أن يستغنى القلب عن جميع المخلوقات بأن يكون الله هو مولاه الذى لا يعبد إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يفرح إلا بما يحبه ويرضاه ، ولا يكره إلا ما يبغضه الرب ويكرهه ، ولا يوالى إلا من والاه الله ، ولايعادى إلا من عاداه الله ، ولا يحب إلا لله ، ولا يبغض شيئاً إلا لله ، ولا يعطى إلا لله ، ولا يمنع إلا لله ، فكلما قوى إخلاص دينه لله كملت عبوديته واستغناؤه عن المخلوقات (٦) .

ومن الواضح أن الصوفية لم ترضهم فلسفة المعتزلة للتوحيد ، ولا معالجة السلفية للمسألة ذاتها ، فكلها إما اعتمدت على العقل أو على الشرع ـ كتاباً وسنة ، ولم يرتض الصوفية منهج العقل ، كما أنهم فصلوا بين الشريعة والحقيقة ، وجعلوا من أنفسهم أرباب حقيقة ، ومن هنا لم تشبع تلك المعالجات أذواقهم ، ولم ترو نفوسهم ، فابتدعوا لأنفسهم درساً جديداً ، وفهماً خاصاً ، لمسألة التوحيد ، اختلفوا فيما بينهم حول تصويره ، يجئ تارة تحت ما يسمى بالتوحيد الإرادى ، وتارة أخرى تحت ما يسمى بالتوحيد الشهودى ، وتارة ثالثة تحت ما يسمى بالتوحيد الوجودى ، وقد تتابعت آراؤهم حول هذه الصور الثلاث لمعالجتهم لقضية التوحيد الإسلامى .

وإذا تساءلنا : لماذا كان إيثار إحدى هذه الصور الثلاث على الصورتين الأخريين ؟ أجبنا بأن ظهور هذه الصور الثلاث للتوحيد عند المتصوفة قد جاءت متتابعة زمنية ، ظهرت أولاً صورة التوحيد الإرادى ثم التوحيد الشهودى ، ثم التوحيد الوجودى ، وإن كان هذا التتابع لم يمنع من استمرار الصور الثلاث فى الفكر الصوفى ووجود الأتباع لكل منها ، وقد جاء هذا - فيما نرى - محكوماً بعاملين :

العامل الأول : هو مدى التمسك بنصوص الكتاب والسنة ، ومن ثم الحرص على التأكيد على الثنائية بين الله والخلق .

والعامل الثانى : يتمثل فى مدى التأثر بالأفكار الأجنبية التى وفدت إلى العالم الإسلامى وخاصة فى عصر ازدهار الترجمة والنقل عن الأفكار اليونانية والمسيحية والفارسية والهندية ، وغيرها من صنوف وألوان الفكر الفلسفى والصوفى عند هذه الأمم والشعوب مما كان له تأثير على الكثيرين من المتصوفة المسلمين ، وخاصة أولئك الذين وقعوا فى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الشهود أو الوجود.

وفى هذه الدراسة سنقصر حديثنا على الصنف الأول من هذه المعالجات التى قدمها الصوفية المسلمون لمسألة التوحيد ، ألا وهى صورة التوحيد الإرادى ، وسنخص القول فيها بعلم من أشهر أعلامها ألا وهو أبو القاسم الجنيد ، أملا فى أن نتناول الصورتين الأخريين فى دراسات مستقلة أيضاً .

*** التوحيد الإرادى عند المتصوفة .. ما هو ؟**

التوحيد الإرادى هو تلك الصورة من صور التوحيد التى عني بها الصوفية المعروفون بأصحاب التصوف السني ، وهم أولئك الذين تمسكوا بالكتاب والسنة ولم يخرجوا عليهما ، وإن حاولوا أن يفسروا ما جاء فيهما تفسيراً ذوقياً ، مع المحافظة دائماً على الثنائية بين الله تعالى والعالم ، وبالتالى بين الله والإنسان ، وبعبارة أخرى هم أولئك الذين التزموا بالكتاب والسنة علماً وتطبيقاً ، والتزموا أيضاً بأصول التشريع الإسلامى ، وزهدوا فى مغريات الحياة الدنيوية وماديتها ، وإن لم يحرموا أنفسهم الطيبات التى أحلها الله تعالى لهم ، وتأثروا برسول الله ﷺ فى كل ما جاء به من ربه مبلغاً ومبشراً ونذيراً .. وهم أولئك الذين

تحرروا فى علمهم وعملهم من البدع والضلالات ، وتقيدوا فى كل ذلك بنصوص كتاب الله وسنة رسوله المصطفى ﷺ وبكل ما ورد عنه من قول أو فعل أو تقرير ، متحققين بالصفاء الروحى ، والنقاء الوجدانى ، جادين فى ترسيخ ذلك كله فى القلوب (٧) .

وقد سئل الجنيد سيد هذه الطائفة - رحمه الله - عن التصوف فقال : " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا ، وقطع المألوفات والمستحقات " ، وقال أيضاً : " من لم يحفظ القرآن ، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا (يقصد التصوف) مقيد بالكتاب والسنة " (٨) .

فى هذا الإطار ، وحول المعنى نفسه ، وعلى نفس الطريق ، كانت صورة التوحيد الإرادى الذى يعنى به إدراك الوحدة الإلهية ، والوعي بها فى مستوى الإرادة ، بمعنى أن صاحب هذا المقام تذوب إرادته فى إرادة الله ، وتفنى رغائبه فى رغائب الله ، فلا يريد العبد إلا ما يريد الرب ، ولا يحب إلا ما يحبه ، وفى هذا فناء للإرادة البشرية ، أو بتعبير أدق تسامي بإرادة العبد إلى إرادة الرب ، وبه يتحقق الكمال للإنسان فى أسمى صوره ومعانيه (٩) .

والتوحيد الإرادى بهذا المعنى السليم يدخل ضمن ما قصده شيخ الإسلام ابن تيمية بذلك النوع من الفناء الذى يسميه " الفناء عن إرادة ما سوى الله .. بحيث لا يحب (العبد) إلا الله ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يطلب من غيره . وهو المعنى الذى يجب أن يقصد بقول الشيخ أبى يزيد (١٠) حيث قال: أريد أن لا أريد إلا ما يريد ، أى المراد المحبوب المرضى ، وهو المراد بالإرادة الدينية ، وكمال العبد أن لا يريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراده الله ورضيه وأحبه .. " ، وهو الأمر الذى يقتضى من العبد الفناء عن كل ما يعوقه من أمور

بشرية ، مثل الهوى والشهوة ، تلك التي تحول دون الإلتزام بألا يحب العبد إلا ما يحبه الله تعالى ، ولا يرضى إلا ما يرضى الله ، ولا يريد إلا ما يريده الله ..

ويحذر ابن تيمية - وهو بصدد الحديث عن الفناء - من الوقوع فيما وقع فيه (١١) بعض شيوخ الصوفية من فناء وسكر أفناهم عن أنفسهم وأسكرهم ، وأضعف تمييزهم ، وإن كان قد استثنى من هؤلاء جماعة أسماهم " الكمل " ، ذكر منهم أبا سليمان الداراني ، ومعروف الكرخي ، والفضيل بن عياض ، والجنيد ، وأمثالهم ، ووصفهم بأنهم " لا يقعون فى مثل هذا الفناء والسكر ونحوه ، (بل) تكون قلوبهم ليس فيها سوى محبة الله وإرادته وعبادته ، وعندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون الأمور على ما هي عليه ، بل يشهدون المخلوقات قائمة بأمر الله ، مدبرة بمشيئته ، بل مستجيبة له ، قانتة له ، فيكون لهم فيها تبصرة وذكرى ، ويكون ما يشهدونه من ذلك مؤيداً وممداً لما فى قلوبهم من إخلاص الدين ، وتجريد التوحيد له ، والعبادة له وحده ، لا شريك له . وهذه هى الحقيقة التى دعا إليها القرآن ، وقام بها أهل تحقيق الإيمان ، والكمل من أهل العرفان ، ونبينا ﷺ إمام هؤلاء وأكملهم . ولهذا لما عرج به إلى السموات وعاين ما هنالك من الآيات ، وأوحى إليه ما أوحى من أنواع المناجاة ، أصبح فيهم وهو لم يتغير حاله ، ولا ظهر عليه ذلك ، بخلاف ما كان يظهر على موسى (عليه السلام) من التغشي (١٢) ، صلى الله عليهم وسلم أجمعين (١٣) .

ويدلل ابن تيمية على ما يصير إليه الإنسان من الفناء ، بقول الله تعالى : ﴿ إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾ (١٤) . فيذهب فى تفسير هذه الآية إلى أن المقصود بـ " القلب السليم " هو فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب والتوكل عليه وعبادته .. وهو أيضاً : سلامة القلب من الاعتقادات الفاسدة والإرادات الفاسدة وما يتبع ذلك .

ولكن ابن تيمية يعود فيؤكـد أن هـذا الفناء لا ينافيه البقـاء ، بـل يجتمع هـو والبقاء ، فيكون العبد فانياً عن إرادة ما سواه ، وإن كان شاعراً باللـه وبالسـوى ، وترجمته لا إله إلا الله . وكان النبى ﷺ يقول : لا إله إلا الله ولا نعبد إلا إياه ، له النعمة ، وله الفضل ، وله الثناء الحسن (١٥) " ، بل ويؤكد ابن تيمية أفضلية حـال البقاء على حال الفناء بعد أن يرفض تماماً ما آل إليه حال المؤثرين للفناء على البقاء الذين يقول عنهـم : " لا يجـوز الاقتـداء بهـم ، ولا حمـل كلامهـم وفعـالهم على الصحة ، بل هم فى الخاصة مثل الغافل والمجنـون فـى التكـاليف الظـاهرة ، وقـال فيهم بعض العلماء : هؤلاء قوم أعطاهم الله عقولاً ، وأحـوالاً ، فسـلب عقولهـم وترك أحوالهم ، وأسـقط ما فرض عليهـم " . أمـا عـن أفضليـة حـال البقـاء فيقول : " ولهذا اتفق العارفون على أن حال البقاء أفضل من ذلك ، وهـو شـهود الحقائق بإشهاد الحق ، كما قال اللـه تعـالى فيمـا روى عنـه رسـوله : " ولا يـزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الـذى يسـمع بـه ، وكنت بصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجلـه التـى يمشـي عليهـا ، ولئن سألني لأعطينه ، ولئن استعاذني لأعيذنه ، فبـي يسـمع ، وبـي يبصـر ، وبـي يبطش ، وبي يمشي " ، وفى رواية أخرى : " وبى ينطق ، وبى يعقل " فـإذا سـمع بالحق ورأى به سمع الأمر على ما هو عليه ، وشهد الحق على ما هو عليه (١٦) .

هذا هو الإطار العام الذى جاء فى حدوده قول القـائلين مـن الصوفيـة بـالتوحيد الإرادى ، وهو كما رأينا يمثل ذلك اللون من الحياة الروحية ، أو ذلـك اللـون مـن التصوف الملتزم ، والمقيـد بالكتـاب والسـنة ، والجدير بـالوصف بالحيـاة الروحيـة الإسلامية .

ولعل أبـا القاسـم الجنيـد يعتـبر مـن أبـرز مـن مثـل هـذا الإتجـاه فـى التصـوف الإسلامى ، ومن ثم آثرنا قصر حديثنا فيما يلي على ما حصلناه عنـه مـن آراء فـى مجال التوحيد الإرادى .

أبو القاسم الجنيد (٢١٠هـ – ٢٩٧ أو ٢٩٨هـ) ومدرسته :

لقد كان الجنيد علماً لمدرسة ضمت معه العديد أيضاً من التلاميذ والأتباع .
ولقد تميزت مدرسة الجنيد ـ وهى مدرسة التصوف السني الذى أشرنا إليه من قبل ـ بالربط بين الحقيقة والشريعة ، كما جمع أعلامها بين الاشتغال بعلم الكلام ، والايمان بالتصوف بمعناه الإيجابى ، ورفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى الغلو والابتداع فى الدين ، ذلك الذى أوصل الكثيرين من المتصوفة إلى الوقوع فى القول بالاتحاد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود . وكان تصوف رجال هذه المدرسة فوق أنه تحليل دقيق لأحوال النفس ، ودراسة علمية للأخلاق العملية التى تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، فهو فى الوقت نفسه تفسير ذوقي للإسلام ومصدريه الكبيرين : القرآن الكريم ، والسنة فى ضوء العقل ، لا فوق حدوده .

ولقد دونت آثار هذه المدرسة ، ولعل أشهر من ألف فى التصوف ممن تمثل مدوناتهم المراجع الأساسية والمعتبرة عن التصوف ينتمي إلى هذا الاتجاه الذى حاول أن يمازج بين العقل والإلهام من غير إسراف ، ومن ثم كانت هذه المؤلفات في مجموعها تشكل محاولة تستهدف الدفاع عن التصوف المتأدب بالشرع والعقل معاً من جهة ، والرد والتنديد بالشطط الصوفى الذى بلغ مداه عند الحلوليين والاتحاديين ، وأصحاب وحدة الوجود من جهة أخرى .

ومن أولئك المؤلفين : أبو نصر السراج الطوسى ، صاحب " اللمع " ، وأبو طالب المكى ، صاحب " قوت القوب " ، وأبو بكر الكلاباذى صاحب " التعرف لمذهب أهل التصوف " ، وأبو القاسم القشيرى صاحب " الرسالة " والهجويرى صاحب " كشف المحجوب " ، وأبو حامد الغزالى صاحب " الإحياء " (١٧) .

الجنيد .. من هو ؟

والجنيد هو : الجنيد بن محمد ، وكنيته : أبو القاسم ، عرف بالقواريرى والزجاج والخراز ، وذلك نسبة إلى صناعة والده ، الذى كان يعمل بصناعة القوارير والزجاج والخرز .

والجنيد ، بغدادى المنشأ والمولد ، وإن كان المؤرخون قد أجمعوا تقريباً على أن أصله من " نهاوند " ـ بفتح النون ـ ، وقال السمعانى : بضم النون ، وفتح الهاء ، وبعد ألف واو مفتوحة ثم نون ساكنة ، وبعدها دال مُهملة ، وهى مدينة من بلاد الجبل . قيل إن نوحاً عليه السلام بناها ، وكان أسمها نوح أوند ، ومعنى أوند : بنى ، فعربوها فقالوا : نهاوند " (١٨) .

وقد أغفل معظم الباحثين الذين أرخوا له ، تاريخ ميلاده ، فلم يحددوه أو يذكروه ، إلا أن أحد الباحثين المعاصرين (١٩) قد ذهب إلى أن حادثات حياته ولقاءاته مع شيوخ عصره ترجح أنه ولد حوالي سنة ٢١٠ هـ .

وقد نشأ الجنيد نشأة علمية منذ طفولته وصباه ، حيث تربى وترعرع فى بيت خاله السري السقطي ، الذى كان يضم شيوخ الصوفية فى مجالس للحديث والمذاكرة ، وكان الجنيد يحضر هذه المجالس ، مما يجعله يعرف التصوف ويألفه منذ نعومة أظافره ، فضلاً عن تلقيه العلم والفقه بعد ذلك على أبى ثور صاحب الإمام الشافعى ، رحمهما الله ، كما صاحب الجنيد الحارث المحاسبى والقصاب ، وأبا سعيد الخراز ، وغيرهم من هؤلاء الأعلام فى التصوف ، كما تتلمذ عليه الكثيرون من المتصوفة من أمثال " أبو بكر الشبلي " و " الحلاج " وغيرهما .

وقد تميز الجنيد بين معاصريه وأهل زمانه بمكانة طيبة نستنتجها مما أطلق عليه من ألقاب ، دلت على مكانته العلمية ، فقد عرف الجنيد بأنه " سيد هذه الطائفة " (٢٠) على حد تعبير القشيرى فى " الرسالة " كما ذكر الهجويرى فى " كشف المحجوب " أن أهل زمان الجنيد كانوا يطلقون عليه " طاووس العلماء "

و" إمام أئمتهم " (٢١) . وحديثاً وصفه بحق الدكتور علي حسن عبد القادر بأنه استحق أن يسمى " أب التصوف الإسلامي " و " إمام هذه الطريقة القويمة " (٢٢) .

ويبدو أن هذه المكانة العلمية التى حصلها الجنيد قد كانت نتيجة لما تميز به من سمات فطرية ، وهبه الله إياها ، فقد وصفه البغدادى بأنه " رزق من الذكاء وصواب الجوابات فى فنون العلم مالم ير في زمانه مثله عند أحد من قرنائه ولا ممن كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر فى عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها " (٢٣) .

كما وهبه الله سبحانه وتعالى قدرة وإصرار على متابعة تحصيل العلم والمعرفة من منابعهما ، لا يقصر في ذلك ، ولا يستكثر عليه جهداً ولا مشقة ، فمما يروى عنه قوله : " لو علمت أن لله علماً تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذى نتكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لسعيت إليه وقصدته " ، وهو فى هذا مقتد بوصية رسول الله ﷺ القائل : " اطلبوا العلم ولو بالصين ، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم " (٢٤) .

والجنيد كان ــ فى هذا كله ــ مقيداً هذا العلم ، الذى كان حريصاً على جمعه ، ومحدداً لمعالمه ، بقيدى الكتاب والسنة ، وقد روي عنه قوله فى هذا : " من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة " (٢٥) .

والجنيد فى علمه هذا ، والذى اختاره ، مقيد بالكتاب والسنة ، ولم يكن منغلقاً فى توجيهاته العلمية .. استغفر الله ، وهل كان الكتاب والسنة أبداً حجراً على أي علم مستقيم ، ولنقرأ معاً قوله تعالى : ﴿ **ما فرطنا فى الكتاب من شيء** ﴾ (٢٦) .

ومن ثم نجد أن الجنيد وقد أدلى بدلوه فى كل صنوف ثقافة عصره ، وإن لم يؤثر ذلك على أصالته ، ولم يجرفه بعيداً عن الأصول التي اختارها محددة لفكره وعلمه .

وعن موسوعية فكر الجنيد يذكر البغدادي عن أبي القاسم الكعبي قوله لأصحابه : " رأيت لكم شيخاً يقال له الجنيد بن محمد ما رأت عيناى مثله ، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه ، والفلاسفة لدقة معانيه ، والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه ، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم " (٢٧) .

يضاف إلى ذلك أن الجنيد وهو المشهور بين المتصوفة والموسوم بسيد طائفته ، كان يجمع بين الاشتغال بالحال ، وهو الخاص بالمتصوفة ، والاشتغال بالعلم ، والذى كان يشتغل به غيرهم من نحو الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة . يروى فى هذا عن جعفر بن محمد الخلدى قوله : " لم نر فى شيوخنا من اجتمع له علم وحال غير أبى القاسم الجنيد ، وإلا فأكثرهم كان يكون لأحدهم علم كثير ولا يكون له حال ، وآخر يكون له حال كثير وعلم يسير ، وأبو القاسم الجنيد كانت له حال خطيرة وعلم غزير ، فإذا رأيت حاله رجحته على علمه ، وإذا رأيت علمه رجحته على حاله " (٢٨) .

والجنيد إذا كان قد قيد علمه بداية بالكتاب والسنة من الناحية النظرية ، وهما دستوراً الإسلام ، فهو أيضاً قد التزم فى سلوكه العملي بما جاء فى الكتاب والسنة ، بل وداوم على هذا الالتزام ، حتى أننا نجده بعد أن وصل إلى مكانته العالية بين أقرانه ، يجيبه من يسأله : " أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ فقال : طريق به وصلت إلى ربى لا أفارقه " (٢٩) . والجنيد كان يرى فى هذا الالتزام جزءاً لا يتجزأ من طريق السالك إلى الله سبحانه وتعالى ، بل يرى فى تأدية الواجبات المفروضة من قبل الله تعالى على المسلم أولى خطوات الطريق للسالك ، ولذا نراه يوصي من يريد أن يسلك هذا الطريق بقوله : " فعليه (أى السالك) أن

يطلب مواضع الخلوة ، لكى لا يعارضه شاغل فيفسد عليه ما يريد إصلاحه . ثم يتوجه إلى موافقة ما ألزم من تأدية الفرض الذى لا يزكو حال قربه إلا بتمام الواجب من الفرائض ، ثم ينتصب انتصاب عبد بين يدي ربه ، يريد أن يؤدى إليه ما أمر بتأديته ، فحينئذ ينكشف له من خفايا النفوس الموارية ، فيعلم أهو ممن أدى ما وجب عليه أم لم يؤد ، ثم لا يبرح من مقامه ذلك حتى يوقع له العلم برهان ما استكشفه بالعلم ، فإن رأى خللاً أقام على إصلاحه ولم يجاوزه إلى عمل سواه ، وهذه أحوال أهل الصدق فى هذا المحل ﴿ **والله يؤيد بنصره من يشاء ، إن الله قوى عزيز** ﴾ (٣٠) (٣١) ... " .

وقد التزم الجنيد بما أوصى به نفسه والسالكين من أداء الواجبات المفروضة على المؤمنين بالكتاب والسنة ، حتى وافته منيته ، وإننا لنجد على لسان من شاهدوه فى آخر لحظات حياته من يقول : " رأيت شاباً دخل على الجنيد ، وهو فى مرضه الذى مات فيه ، ووجهه قد تورم ، وبين يديه مخدة يصَلي عليها ، فقال له الشاب : وفى هذه الساعة أيضاً لا تترك الصلاة ؟ فلما سلم دعاه وقال : هذا شيء وصلت به إلى الله ، ولا أحب أن أتركه ، فمات بعد ساعة " (٣٢) .

ولعل سمة التقوى التى اتسمت بها شخصية الجنيد - رحمه الله - فضلاً عن تمسكه بالكتاب والسنة ، قد انعكست على فكره ، فصارت علامة مميزة لمدرسته التى ضمت أصحابه وتلاميذه من بعده ، أولئك الذين وصفهم ابن تيمية بأنهم " المستقيمون من السالكين " (٣٣) مثل الفضيل بن عياض ، وابراهيم بن أدهم ، وأبى سليمان الدارانى ، ومعروف الكرخي ، والسري السقطي ، وغيرهم من المتقدمين ، ومثل الشيخ عبد القادر ، والشيخ حماد ، والشيخ أبى البيان من المتأخرين .

هكذا كانت حياة الجنيد المليئة الثرية ، وهكذا كانت السمات التى حددت معالم فكره وتصوفه منذ بداية حياته وحتى انتقل إلى رحمة الله سنة ٢٩٧ أو ٢٩٨ هـ ودفن فى الشونيزى (٣٤) ببغداد .

الجنيد يفضل الصحو على السكر :

نجد عند الصوفية " الصحو والسكر " و " الغيبة والحضور " و " الفناء والبقاء "، وهى فيما نرى مصطلحات ذات معان متقاربة عندهم ، قال القشيري عن الفناء والبقاء : " أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به " (٣٥) وقال عن الغيبة والحضور : الغيبة هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه " (٣٦) ، أما الحضور فقد قصدوا به حضور العبد مع ربه ، وذلك فى حالة غيبته عما يجري من أحوال الخلق . يقول القشيرى : " أما الحضور فقد يكون حاضراً بالحق ، لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق على معنى أن يكون كأنه حاضر ، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه ، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى ، فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق " (٣٧) .

أما بالنسبة إلى الصحو والسكر ، فالصحو على حد تعبير القشيري هو " رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر غيبة بوارد قوي " (٣٨) .

وهكذا يتضح تقارب هذه المصطلحات وتداخلها ، وإن كان التفصيل الدقيق لها والذى يرد عند بعضهم يميز فيما بينها تميزاً طفيفاً . والقول بالفناء أو الغيبة أو السكر ، والبقاء أو الحضور أو الصحو ظهر قديماً عند بعض زهاد ونساك وعباد القرنين الأول والثاني الهجري ، فما ذكره المؤرخون عن رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ) أنها كانت فى الصلاة فسجدت على البواري ، فدخلت قطعة من قصب فى عينها فلم تشعر بها ، حتى إذا انصرفت من

الصلاة) " (٣٩) ، وهذا القول إن دل على شيء فإنما يدل على المعنى نفسه أو معنى قريب مما ذكره المتصوفة بعد ذلك من قول في السكر أو الغيبة أو الفناء ، ذلك لأنه يعني أن السيدة رابعة العدوية كانت في حالة غيبة أو سكر أو فناء عن أوصافها أو إحساسها تماماً لبقائها أو حضورها مع الله سبحانه وتعالى ، حتى أنها لم تشعر بما حدث في جسدها إلى أن انتهت من صلاتها التي كانت بمثابة البقاء الدائم مع الله تعالى ، والفناء التام عن نفسها ، إلا أن الأمر قد تطور بعد ذلك ، وقام الصوفية بالتوسع في تنظير القول في الغيبة والحضور ، والصحو والسكر ، والفناء والبقاء . والأهم من ذلك كله أنه قد وجد منهم من يفضل القيام في حال أو مقام الحضور أو الصحو أو البقاء ، اعتقاداً منهم أن هذا الذي وصلوا إليه يعني تحقق الاتصال بالله سبحانه وتعالى والانقطاع عن حال البشرية ، الأمر الذى أسلمهم - كما سنرى فيما بعد عند أمثال الحلاج والبسطامى وابن عربى - إلى القول بنوع من التوحد مع الله سبحانه وتعالى سموه اتحاداً مرة وحلولاً مرة ، ووحدة وجود مرة ثالثة .

وإذا جئنا إلى الجنيد - رحمه الله - نجده قد شارك الصوفية في القول بالفناء. كطريق أو منهج وصل به إلى التوحيد الخالص لله تعالى ، وهو عنده -أى الفناء- يعنى فناء العبد عن نفسه ، ولا يبقى إلا الله ، يقول الجنيد : " والوجه الثاني من توحيده الخاص فشبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث ، تجرى عليه تصاريف تدبيره ، وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته له " (٤٠) .

ولكن لما كان فناء الموحد عن وجوده في وجود الحق قد يؤدي إلى مثل مقالة الحلول أو الاتحاد ، فقد صحح الجنيد هذا الفناء في الله برجوع الموحد إلى البقاء بعد الفناء ، والحضور بعد الغيبة ، وهو المقام الذى يعبر عنه بـ " الصحو " ، فيرجع الموحد إلى وجوده مع بقاء فنائه في الله ، فهو فان باق ، بمعنى خروج العبد من إرادته ، ودخوله في إرادة الحق ، وهو ما عبر عنه الجنيد في

قوله : " أولئك هم الموجودون ، الفانون فى حال فنائهم ، الباقون فى حال بقائهم .. ومن فقد حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده ، وبفقد وجوده صفا وجوده ، وبصفائه غيب عن صفاته ، ومن غيبته حضر بكليته ، فكان موجوداً مفقوداً ، ومفقوداً موجوداً ، فكان حيث لم يكن ، ولم يكن حيث كان ، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان كان ، فهو هو بعد ما لم يكن هو ، فهو موجود موجود بعد ما كان موجوداً مفقوداً ، لأنه خروج من سكون الغلبة ، إلى بيان الصحو ، وترد عليه المشاهدة لإنزال الأشياء منازلها ، ووضعها مواضعها ، لاستدراك صفاته ببقاء آثاره ، والاقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ما له منه " (٤١) .

وبهذا الأصل الذى شرحه الجنيد ، وهو الصحو بعد الغلبة ، والحضور بعد الغيبة ، استقامت للمذهب الصوفي معالمه الشرعية ، وتفادى مقالة الحلول والاتحاد ، كما تفادى حماقة أهل الاباحة من الصوفية الروحانية من أمثال " رباح القيس " و " كليب " الذين " زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم ، فإذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المنزلة ، ووقعت عليهم الخلة من الله ، فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلة التى بينهم وبين الله لا على وجه الحلول ، ولكن على وجه الخلة كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه .. كذب أعداء الله ، وكيف يكون ذلك وإبراهيم خليل الرحمن عليه السلام يسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم فيقول : " لست هنالك ، ويذكر ثلاث كذبات ، كذا روى عن النبي عليه السلام أنه قال .. " (٤٢) .

والجنيد وأصحابه حين فضلوا الصحو أو البقاء أو الحضور على السكر أو الفناء أو الغيبة ، على عكس ما ذهب إليه غيرهم من الصوفية ، كانوا يعنون بذلك إثبات القدرة للعبد على تمثل الأمر والنهي الشرعيين ، والالتزام بكل عناصر

العبودية لله سبحانه وتعالى ، وكيف يكون ذلك والعبد فى حالة غيبة أو سكر أو فناء !! فكان لابد لهم من إيثار الصحو على السكر ، وعن المبررات التى رأها الجنيد ، لهذا كله يقول الهجويري : إنهم " يقولون إن السكر محل الآفة لأنه تشويش الأحوال ، وذهاب الصحة ، وضياع زمام النفس ، ولما كان الطالب قاعدة لكل المعانى إما عن طريق فنائه ، أو عن طريق بقائه ، أو عن طريق محوه ، أو عن طريق إثباته ، فإنه ما لم يكن صحيح الحال لا تحصل فائدة التحقيق ، لأن قلوب أهل الحق يجب أن تكون مجردة من كل المثبتات ، وهى لا تستريح أبداً من قيد الأشياء بعدم الرؤية ، ولا تنجو من آفاتها ، وبقاء الخلق فى الأشياء راجع إلى أنهم لا يرون الأشياء كما هى ، ولو رأوها (كذلك) لنجوا .. والرؤية الصحيحة على نوعين :

الأول : أن الناظر فى الشئ ينظر إليه بعين بقائه .

والثاني : أن ينظر إليه بعين فنائه ، فإذا نظر بعين البقاء يجد كل " الموجودات " ناقصة فى بقائها ، لأنها ليست باقية بنفسها فى حال بقائها ، وإذا نظر بعين الفناء يجد كل الموجودات فانية فى جنب بقاء الحق ، وهاتان الصفتان تأمرانه بالإعراض عن الموجودات ، ولذلك قال النبى ﷺ فى حال دعائه : " اللهم أرنا الأشياء كما هى " لأن كل من رأى استراح . وهذا معنى قوله عز وجل : ﴿ **فاعتبروا يا أولى الأبصار** ﴾ (٤٣) ، وما لم يـر فإنه لا ينجو ، وهذا كله لا يستقيم إلا في حال الصحو ، ولا علم لأهل السكر بهذا المعنى أبداً (٤٤) .

وكما ذكرنا من قبل كان الحلاج من تلاميذ الجنيد ، ولكن يبدوا أنه لم يلتزم بالكثير من مذهب أستاذه ، ومن بين ذلك أنه كان على عكس الجنيد يفضل السكر على الصحو ، أو الفناء على البقاء ، ومن أجل ذلك وقع الحلاج فيما أوصله في النهاية إلى ما أدى إلى قتله وحرقه .

وقد روي أن الجنيد قد سمع شيئاً من هذا من الحلاج في حياته فرفض صحبته ، وتبرأ من قوله ، ونصحه بالإقلاع عنه ، فمما يذكر الهجويري أيضاً أنه " قد (وجد) في الحكايات أنه حين تبرأ الحسين بن منصور في حال غلبته أي في حال كونه مغلوباً على نفسه من السكر - من عمرو بن عثمان ، جاء إلى الجنيد - رحمه الله - فقال له الجنيد : لم جئت ؟ قال : لأصحب الشيخ . قال : لا صحبة لنا مع المجانين ، لأنه ينبغي للصحبة الصحة ، فإذا وجدتها تكون كما فعلت مع سهل التستري وعمرو . قال : أيها الشيخ : الصحو والسكر صفتان للعبد ، ولا يزال العبد محجوباً عن ربه حتى تفنى أوصافه . قال الجنيد ، رحمه الله : يا أبا منصور أخطأت في الصحو والسكر ، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد مع الحق ، والسكر عبارة عن فرط الشوق وغاية المحبة ، وكلاهما لايدخل تحت صفة العبد ، واكتساب الخلق . وأنا أرى يا أبا منصور في كلامك فضولاً كثيراً كثيراً ، وعبارات لا طائل تحتها ، وهو أعلم(٤٥).

وموقف الجنيد هذا الذى آثر فيه الصحو على السكر ــ فيما أعتقد ــ كان ثمرة معتقدة في التوحيد ، وثمرة قوله الخاص في الفناء الذى تميز به عن غيره من الصوفية ، والذى عرف عند دارسيه باسم " الفناء في التوحيد " كما أدخله من ناحية أخرى بين أنصار القول بـ " التوحيد الإرادى " أو " الفناء عن إرادة السوى " على حد تعبير شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، رحمه الله ، ولتفصيل القول في هذا نؤكد أن الجنيد بإيثاره الصحو على السكر قد خالف غيره من الصوفية متقدميهم ومتأخريهم الذين آثروا السكر على الصحو ، وبهذا وصلوا إلى مقام الفناء ، بمعنى الفناء عن البشرية والبقاء بالالهية ، ومن ثم كان قولهم في التوحيد إن الموحد هو الموحد ، وإن الناطق بالتوحيد على لسان العبد هو الحق ، وإنه لا يوحده إلا نفسه ، فلا يكون الموحد إلا الموحد ، ويفرقون بين قول فرعون " أنا ربكم الأعلى " وبين قول الحلاج " أنا الحق " ، و" سبحاني " فإن فرعون

قال ذلك وهو يشهد نفسه نفسه فقال عن نفسه . وأما أهل الفناء (من قبيل الحلاج والبسطامي وغيرهما) فغابوا عن نفوسهم ، وكان الناطق على لسانهم غيرهم . ويعنون بذلك أن الناطق فى هذه الأحوال هو الله سبحانه وتعالى ، لأنه حسب معتقدهم وقولهم بالفناء قد فنوا عن أنفسهم وحلوا فى الله أو حل الله فيهم أو اتحدوا بالله أو أنه لم تبق - فى نظرهم - غير ثمة حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من جهة فهي الخالق ، وإذا نظرت إليها من جهة أخرى فهي الخلق ، كما هو الشأن عند أنصار القول بوحدة الوجود .

أما الجنيد ذلك الشيخ المحافظ على سلامة عقيدته ، والمتمسك بالكتاب والسنة ، فلم يوافق على أقوال هؤلاء في الفناء بالصورة التي فضلوه فيها على البقاء ، وفي رده على هؤلاء - عندما سئل عن التوحيد - قال : هو الفرق بين القديم والمحدث ، فبين أن التوحيد لا يتم إلا بأن يفرق المرء بين الرب القديم والعبد المحدث ، لا كما يقول هؤلاء الذين يحصلون هذا هو هذا (٤٦) .

ولا شك أن ما يقوله هؤلاء من توحيد بمعنى الاتحاد أو الحلول أو حدة الوجود يلغي القول بالثنائية التى تفرق بين الله والعبد ، أو الخالق والمخلوق ، أو الرب والمربوب ، وهو ما يتنافى مع جوهر الشريعة الإسلامية تماماً ، بل هو ما يهدد جوهرها ، الذى يقوم أساساً على تحقق الإلوهية والربوبية والعبودية معاً . يقول تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ (٤٧) ، فكيف تتحقق هذه العبودية لله تعالى ، وليس هناك إلا ثمة شيء واحد هو الموحد والموحد فى الوقت نفسه . ومن هنا كان تأكيد الجنيد فى أولى خطوات التوحيد على هذه التفرقة بين الله تعالى القديم والإنسان المحدث .

أما الفناء الذى ارتضاه الجنيد ، وإن اشترك فى الاسم مع غيره من الصوفية فقد كان عنده وعند أتباعه أمراً آخر يتفق مع جوهر العقيدة الإسلامية ألا وهو بمعنى تخلية النفس أو إفناء النفس عن كل ما يتعلق بالهوى والشهوة ، فضلاً عن التعلق

بكل أمور الدنيا ، اللهم إلا ما لزم منها من الضروريات ، ذلك الذى عني به مجاهدة النفس من أجل التحقق من هذا الفناء ، والجنيد لا يهون من هذه المهمة .. مهمة مجاهدة النفس ، ولا من خطورة ذلك على الإنسان المؤمن . يقول الجنيد : " أساس الكفر قيامك مراد نفسك ، لأنه لا اقتران للنفس بلطيفة الإسلام ، فهى لا محالة تجد فى الأعراض ، والمعرض منكر ، والمنكر غريب " (٤٨) .

وفى مقابل هذا أكبر الجنيد من قدر الاستعداد لمجاهدة النفس ، والقدرة عليه مما جعله يصفه بأنه أكبر وأعظم عبادة . فقد سئل الجنيد - رضي الله عنه - ما الوصل ؟ قال : ترك ارتكاب الهوى ، فمن يرد أن يكرم بوصله الحق يجب أن يخالف هوى الجسد ، لأن العبد لا يقوم بعبادة أبداً أعظم من مخالفة الهوى ، إذ أن حفر الجبل بالظفر أيسر على ابن آدم من مخالفة النفس والهوى (٤٩) .

وهذا لا يعني أن الجنيد أيأس المؤمنين من هذه المهة ، بل دعاهم إليها ، وهنا أكد الجنيد على نقطة أخلاقية وعقيدية فى الوقت نفسه ، ألا وهي أن الإنسان ليس دائماً قادراً على هذا ، أي على التغلب على الهوى ، وفى هذه الحالة رأى الجنيد أنه لا مفر للمؤمن - ولا شك عليه - من أن يلجأ ويلوذ إلى الله سبحانه وتعالى ليعينه ويوفقه ويسدد خطاه من أجل التغلب على هوى نفسه . وفى هذا نرى الجنيد يوصي السالك إلى الله فيما يوصيه به بقوله : " وأما الموطن الذى يخلو فيه (السالك) بتأديب نفسه ، ويتقصى فيه حال معرفتها ، فإنه ينبغى لمن عزم على ذلك وأراد المناصحة فى المعاملة ، فإن النفوس ربما خبت فيها منها أشياء ، لا يقف على حد ذلك إلا من بصر ما هنالك فى حيز حركة الهوى في محبة فعل الخير المألوف ، فإن النفوس إذا ألفت فعل الخير صار خلقاً من أخلاقها ، وسكنت إلى أنه موضع لما أهلت له ، وارتضت به ، وترى أن الذى جرى عليها من فعل ذلك الخير فيها هي له أهل ، ويرصدها العدو المقيم بفنائها ، والمجهول له السبيل على

بمجاري الدم فيها ، فيرى هو بقوة كيد خفية غفلتها ، فيختلس بمحايلة الهوى مالا يمكنه الوصول إلى اختلاسه في غير تلك الحال ، فإن تألم لوكزته منه وعرف نفسه أسرع بالإنابة إلى من لا تقع الكتابة منه إلا به ، فاستقصى من نفسه علم الحالة التي منها وصل عدوه إليه ، فحرسها بلياذة الملجأ ، والقاء الكنف ، وشدة الافتقار ، وطلب الاعتصام ، كما قال الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن ابراهيم ، عليهم السلام : ﴿ **وإلا تصرف عني كيدهن ، أصب إليهن وأكن من الجاهلين** ﴾ (٥٠) ، وعلم يوسف أن كيد الأعداء مع قوة الهوى لا ينصرف بقوة النفس ﴿ **فاستجاب له ربه فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم** ﴾ (٥١) (٥٢) .

ولكن فى النهاية إذا ما نجح الإنسان فى التحقق من الفناء والتخلي عن هوى ورغبات النفس .. هنا فقط تلتقي إرادة هذا الإنسان المؤمن مع إرادة الله ، سبحانه وتعالى ، ويلتقي ما يحبه هذا الإنسان مع ما يحبه الله سبحانه وتعالى ، فلا يكون له إرادة لسوى ما يريده الله ، ولا يكون له حب لشيء إلا لما يحبه الله ، ولا بغض لشيء إلا لما يبغضه الله سبحانه وتعالى ، وهو ذلك الفناء الذى سماه ابن تيمية ـ كما أشرنا من قبل ـ بالفناء عن إرادة السوى ، وسمي أهله بأنهم " أهل استقامة " .

وقد اخطأ البعض وخاصة بعض المستشرقين حين فهموا ما انتهى إليه الجنيد من قوله بالفناء ، على أنه فناء الصفات البشرية تماماً لتحل محلها الصفات الالهية ، أو أنها بعبارة أخرى تعني التأله . وقد رد أستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر – رحمه الله – على هذه المزاعم مؤكداً براءة الجنيد من كل ما نسبوه إليه في هذا الشأن فقال : " والآن نرى أن من المغالاة الجامحة أن نصف وقوع الصوفي تحت تأثير الصفات الإلهية ، بأنه تأله ، أى صيرورة الإنسان إلهاً . ناهيك بإدعاء " بروفسير

زيتر " أن الجنيد يتحدث عن فكرة حلول الله فى الإنسان أو سكنه فى الإنسان .
والحقيقة أن الجنيد فى شرحه لوقوع الإنسان تحت تأثير الصفات الإلهية قنع بالحديث القدسي : " ... كنت سمعه الذى يسمع به .. إلخ " مستلزماً فى شرحه طريق التحفظ بعبارات لا يمكن الاعتراض عليها ، حيث يستعمل ألفاظاً مثل اللطف والهداية والتوفيق أو التأييد ، ولا يوجد أي نص جنيدى يتحدث عن التأله والحلول ... " (٥٣) .

وفى إعتقادنا أن مازعمه هؤلاء عن الجنيد لا يستقيم مع مذهبه الذى يؤكد فيه :

أولاً : على إثبات الثنائية بين الله تعالى القديم وبين العبد المحدث ، وتباين كل منهما عن الأخر .

ثانياً : تأكيده على تفضيل الصحو على السكر ، والبقاء على الفناء ، وهو في هذا إن كان قد إتخذ من الفناء طريقاً سلكه للوصل إلى التخلص من هوى النفس ورغباتها وتلك التى بدونها لا يمكن التحقق من كمال العبودية ، ولا يمكن التحلي بالحق الكامل ، ولكن اذا مانجح الإنسان فى التحقق من هذا الفناء بهذا المعنى ، فإن الجنيد يؤكد على ضرورة كون الإنسان المؤمن في هذه الحالة فى حالة صحو و بقاء وحضور حتى يتمكن من أن يتبين ما أمر الله به ومانهى الله عنه فيلتزم بالمأمور وينتهي عن المنهي عنه .

وقد أفاض شيخ الإسلام ابن تيمية فى بيان هذه القضية واستشهد بقول لواحد من تلاميذ مدرسة الجنيد المتأخرين وهو الشيخ عبد القادر (٥٤) فى كتابه " فتوح الغيب" حيث يقول موصياً السالك بوصايا لايستطيع أن يقوم بها إلا إذا كان فى حالة من الصحو التام ، وها هو قوله : " أخرج من نفسك وتنح عنها ، وانعزل عن ملكك ، وسلم الكل إلى الله تبارك وتعالى ، وكن بوابة على باب قلبك وإمتثل أمره تبارك وتعالى في إدخال من يؤمرك بإدخاله ، وانتهي نهيه فى صد من يأمرك بصدها ، فلا تدخل الهوى قلبك بعد أن خرج منه ، وإخراج الهوى من

القلب بمخالفته وترك متابعته في الأحوال كلها ، وإدخاله فى القلب بمتابعته وموافقته ، فلا ترد إرداة غير إرادته تبارك وتعالى ، وغير ذلك منك غير ، وهو وادي الحمقى ، وفيه حتفك وهلاكك وسقوطك من عينه تبارك وتعالى ، وحجابك عنه . إحفظ أبداً أمره ، وانته أبداً نهيه ، وسلم إليه أبداً مقدوره ، ولا تشركه بشيء من خلقه ، فإرادتك وهواك وشهواتك خلقه ، فلا ترد ولاتهوى ولاتشته لئلا يكون شركاً . قال الله تعالى :﴿ **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولايشرك بربه احداً** ﴾ (٥٥) . ليس الشرك عبادة الأصنام فحسب ، بل هو أيضاً متابعتك لهواك وأن تختار مع ربك شيئاً سواه من الدنيا وما فيها ، والآخرة ومافيها ، فما سواه تبارك وتعالى غيره ، فإذا ركنت إلى غيره فقد أشركت به غيره ، فإحذر ولا تركن وخف ولا تأمن ، وفتش ولا تغفل فتطمئن ، ولا تضف إلى نفسك حالاً ولا مقاماً ، ولا تدع شيئاً من ذلك (٥٦) .

الجنيد و الحب الإلهى وبواعثه :

لاشك فى أن حب الله ورسوله ﷺ من الأمور التى تقرها وتدعو إليها التعاليم الإسلامية كتاباً وسنة ، ولكن ينبغى ألا يكون هذا الحب بمعنى المحبة فحسب ، بل المحبة المتبوعة بكمال العبودية لله سبحانه وتعالى ، أى بمعنى المحبة التى تتبع بالعمل بما تأمرنا به تعاليم الكتاب والسنة ، والإنتهاء عما تنهانا ، أما المحبة التى تقف عند مجرد مايتصور للنفس من خيالات ورؤى قد يصحبها شيء من الشعور بالارتياح أو السعادة ، أو قد يصحبها شيء يسكر الإنسان بما يتوفر له من شعور باللذة ، والغيبة عما فيه بل وقد تعجزه عن وصف حاله .. فهي أمر لا يرضي قطاعاً كبيراً من جمهور مفكري الإسلام المتمسكين بكتاب الله وسنة رسوله .

وها هو شيخ الإسلام أحمد بن تيمية فى سياق نقده لمن يقصروا عبادة الله تعالى على الحب فقط ، يربط بين محبة الله ورسوله وبين العمل والجهاد فى سبيله فيقول : " بل جعل الله أساس محبته ، ومحبة رسوله الجهاد فى سبيله ، والجهاد يتضمن كمال محبة الله به ، وكمال بغض ما نهى الله عنه ، ولهذا قال فى وصف من يحبهم ويحبونه : ﴿ **أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ، ولا يخافون لومة لائم** ﴾ (٥٧) .

بل نجده يربط أيضاً بين من يقصر العبادة على محبة الله وبين اليهود والنصارى ، إذ يقول : " فاتباع الشريعة الإسلامية ، والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم الله ويحبونه ، وبين من يدعى محبة الله ناظراً إلى عموم ربوبيته ، أو متبعاً لبعض البدع المخالفة لشريعته ، فإن دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى بالمحبة لله ، بل تكون دعوى هؤلاء شراً من دعوى اليهود والنصارى لما فيهم من النفاق الذى هم به فى الدرك الأسفل من النار (٥٨) . كما قد تكون دعوى اليهود والنصارى شراً من دعواهم إذ لم يصلوا إلى مثل كفرهم " (٥٩) .

وبالرغم من هذا البيان الواضح لموقف الإسلام من دعوى الحب الإلهى ، نجد من المتصوفة من انزلق فى الطريق دون تقيد بتعاليم الإسلام فيما يتعلق بجوهر الحب لله ، فجعلوا من الحب أمراً قريباً من التصور النصرانى للحب الإلهى ، فجعلوا منه نهاية مطافهم ، وغاية غايتهم ، لا يفعلون به ولا بعده شيئاً ، إلا السكون والسكر واستمرار النشوة به ، ومنهم من تعدى ذلك إلى ما هو أخطر وأفظع من ذلك ؛ فانتهى معه إلى تصور ما عرف عندهم بمقام الخلة مع الله تعالى ، ذلك الذى سول لبعضهم القول بإسقاط التكليف الشرعى ، وفى اعتقادى أن هذا يدخل فيما وصفه ابن تيمية بأنه أشر مما عليه اليهود والنصارى .

أما أبو القاسم الجنيد - رحمه الله - فقد التزم فى محبته لله تعالى بتلك القيود التى رسمتها تعاليم الكتاب والسنة ، ومن ثم لم يقع فيما وقع فيه غيره من دعاة الحب الإلهى ، وقد عرف الجنيد بقوله : " المحبة ميل القلوب " وشرح أبو بكر الكلاباذى هذه العبارة فقال إنها تعني : " أن يميل قلبه إلى الله ، وإلى ما لله من غير تكلف " (٦٠) ، ولا يعني الميل إلى الله وإلى ما لله من قبل العبد غير الميل إلى كل ما يأمر به الله ، وحب كل ما يحبه الله ويرضاه ، والميل عن كل ما ينهى الله عنه الله ، وبغض كل ما يبغضه الله ولا يرتضيه ، على أن يكون ذلك كله من غير تكلف ، يعني من غير معاناة ، وبعبارة أخرى أن تصير الطاعة لله أمراً ميسوراً ومحبباً إلى نفس الإنسان المؤمن ، وهو ما يؤكده الهجويرى فى " كشف المحجوب " يقول سهل بن عبد الله التستري " رحمه الله " : " المحبة معانقة الطاعات ومباينة المخالفات " ، لأنه كلما كانت المحبة في القلب أقوى ، كان أمر الحبيب على الحبيب أيسر ، ذلك لأنه يجوز أن يوصل الله تعالى العبد فى محبته إلى درجة ترتفع فيها عنه مشقة أداء الطاعة ، لأن مشقة الأمر تكون على مقدار المحبة ، وكلما كانت المحبة أقوى كانت مشقة الطاعة اسهل ، وهذا ظاهر فى حال النبى ﷺ لأنه عندما جاءه القسم من الحق " لعمرك " (٦١) أكثر من العبادة فى الليل والنهار إلى حد أنه عجز عن جميع الأعمال وتورمت قدماه (٦٢) المباركتان حتى أن الله تعالى قال : ﴿ **طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى** ﴾ (٦٣)، ويجوز أيضاً أنه في حال أداء الأمر ترتفع رؤية الطاعة عن العبد ، كما كان النبي ﷺ ، حيث كان يقول : " أنه ليفان على قلبي حتى أستغفر الله فى كل يوم سبعين مرة " (٦٤) ، لأنه لم يكن ينظر إلى نفسه وإلى عمله حتى يعجب بطاعته ، بل كان ينظر إلى أمر الحق بالتعظيم ، ويقول : إن طاعتى لا تليق به " (٦٥) .

ومن ثم ، لم تكن المحبة لله سبحانه وتعالى - كما فهمها البعض الذين ينتسبون إلى التصوف أو يوسمون بالمتصوفة - هي مجرد الهيام بالله أو بحب الله مما يوصلهم

أحياناً إلى ما يزعمون من فناء أو سكر ، وهو ما يرفضه الجنيد مؤثراً عليه حياة الصحو واليقظة المصحوبة بالإرادة القوية القادرة على التمييز بين الأمر والنهي الشرعيين ، ومتابعة المأمور به والانتهاء عن المنهي عنه . ولكل هذا كانت حقيقة المحبة عند الجنيد هي تلك التي صورها بعد ذلك ابن تيمية فى قوله : " حقيقة المحبة لا تتم إلا بموالاة المحبوب ، وهو موافقته في حب ما يحب ، وبغض ما يبغض ، والله يحب الإيمان والتقوى ، ويبغض الكفر والفسوق والعصيان . ومعلوم أن الحب يحرك إرادة القلب ، فكلما قويت المحبة فى القلب طلب القلب فعل المحبوبات ، فإذا كان العبد قادراً عليها حصلها ، وإن كان عاجزاً عنها ففعل ما يقدر عليه من ذلك ، كان له أجر كأجر الفاعل " (٦٦) .

وترتيباً على فهم الجنيد للمحبة وكيفية معاينته لها كان له أيضاً موقف مخالف في مثيراتها ، فإذا كان غيره من المتصوفة الذين تعلقوا بالحب الإلهى ، ونتيجة لفهمهم له سعوا نحو اصطناع وسائل السماع والتصدية والذكر كمثيرات لعواطف الحب ، ووجدان المحبة ، فإن الجنيد ومن تابعه سعوا إلى التحلي أو التعلق على حد تعبير سهل بن عبد الله التستري بكل ما يحبه الله ويرضاه ، ومحاولة الإئتمار بكل ما هو مأمور به من قبل الله تعالى ، والانتهاء عن كل ما هو منهي عنه من قبله عز وجل ، سعياً نحو تدعيم أواصر المحبة من قبل العبد لله تعالى ، وطمعاً فى محبة الله له أيضاً ، وهو أمر وارد فى التعاليم الإسلامية ، فإن الله كما يحبه المؤمنون من عباده ، فهو يحب عباده المؤمنين ومحبة الله للعبد تعني أنه ينعم عليه كثيراً ، ويثيبه فى الدنيا والآخرة ، ويؤمنه من محل العقوبة ، ويعصمه من المعصية ، ويكرمه بالأحوال الرفيعة والمقامات السنية ، ويقطع سره عن الالتفات إلى الغير ، ويوصل إليه العناية الأزلية حتى يتجرد من الكل وينفرد لطلب رضائه ، وحين يخص الله تعالى العبد بهذه المعاني فإنه يسمون تخصيص إرادته المحبة ، وهو ما عليه الجنيد - رحمه الله - وصحبه . (٦٧) .

وأما عن وسائل غير الجنيد من المتصوفة التى يزعمون أنها تثير المحبة ، وموقف الجنيد منها ، فيصورها شيخ الإسلام ابن تيمية فى قوله : " وصار فى بعض المتصوفة من يطلب تحريكها (أي المحبة) بأنواع من سماع الحديث ، كالتغيير ، وسماع المكاء والتصدية (٦٨) . يسمعون من الأقوال والأشعار ما فيه تحريك جنس الحب الذى يحرك من كل قلب ما فيه من الحب بحيث يصلح لمحب الأوثان والصلبان والإخوان والأوطان والمردان والنسوان ، كما يصلح لمحب الرحمن ، ولكن كان الذين يحضرونه من الشيوخ يشترطون له المكان والإمكان والخلان ، وربما اشترطوا له الشيخ الذى يحرس من الشيطان . ثم توسع فى ذلك غيرهم حتى خرجوا فيه إلى أنواع من المعاصي ، بل أنواع من الفسوق ، بل خرج فيه طوائف إلى الكفر الصريح بحيث يتواجدون على أنواع من الأشعار التى فيها الكفر والإلحاد ، مما هو من أعظم أنواع الفساد وينتج ذلك من الأحوال بحسبه ، كما تنتج لعباد المشركين وأهل الكتاب عباداتهم بحسبها .

والذى عليه محققو المشايخ أنه كما قال الجنيد – رحمه الله – من تكلف السماع فتن به ، ومن صادفه السماع استراح به . ومعنى ذلك أنه لا يشرع الاجتماع لهذا السماع المحدث ، ولا يؤمر به ، ولا يتخذ ذلك ديناً وقربة ، فإن القربة والعبادات إنما تؤخذ عن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، فكما أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ، ولا دين إلا ما شرعه الله ، قال الله تعالى : ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله** ﴾ (٦٩) ، ولهذا قال تعالى : ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ﴾(٧٠)، فجعل محبته لله موجبة لمتابعة رسوله ، وجعل متابعة رسوله موجبة لمحبة الله له (٧١).

المعرفة بالله عند الجنيد :

لقد أولى المتصوفة بعامة ، ورجال التصوف السني بخاصة قضية المعرفة بالله سبحانه وتعالى اهتماماً كبيراً إلى درجة نستطيع أن نقول معها إنها تمثل جوهر مذهبهم ، أو أسمى غاية لهم ، وقد بدأ القشيري حديثه عن المعرفة عند جماعة التصوف السني بذكر حديث لرسول الله ﷺ وهو ما روي " ... عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال إن دعامة البيت أساسه ، ودعامة الدين المعرفة بالله تعالى ، واليقين والعقل القامع ، فقلت بأبي أنت وأمي ، ما العقل القامع ، قال : الكف عن معاصى الله ، والحرص على طاعة الله عز وجل " ثم بدأ القشيري بيان أن المقصود بالمعرفة عند العلماء هو العلم ، فكل علم معرفة ، وكل معرفة علم ، وكل عالم بالله تعالى عارف ، وكل عارف عالم . ثم ذكر أنه على رأي هؤلاء القوم المعرفة ، صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع من هواجس نفسه ، ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه برياً ، ومن المساكنات والملاحظات نقياً ، وأدام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة ، وفى الجملة ، فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل (٧٢) .

وكما ذكرنا فى بداية الحديث عن المعرفة ، أن المتصوفة يرون فى تحققها للعارف غاية غاياته ، ومن ثم فهي تمثل عندهم السعادة الحقيقية ، ولا يعني ذلك - كما سنرى عند الجنيد - تلك الحالة السكونية الاستاتيكية التي يقفون عندها ، ولكنهم يعنون بها - على العكس من ذلك - تلك الحالة الديناميكية ،

بمعنى أنه عن طريق المعرفة بالله تعالى تزداد معرفة الإنسان بأوامر الله ونواهيه وتصرفات أحكامه مما يعينه على الالتزام بما أمر الله به ، والانتهاء عن محرماته ، مما يجعله يفوز بوعد الله تعالى بالثواب فى الدنيا والآخرة ، وهو قمة السعادة التي ينشدها كل مؤمن ، وعن الربط بين المعرفة وتحقق هذه السعادة ، وبين عدم المعرفة ، وبين الشقاوة يقول الإمام أبو حامد الغزالي ، أحد متصوفة المدرسة السنية في التصوف : " فإن جاهد الإنسان نفسه التحق بأفق الملائكة ، وإن استمر على الأسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس باتباع الشهوات اسود قلبه ، وتراكمت ظلمته ، وبطل بالكلية استعداده ، والتحق بأفق البهائم ، وحرم سعادته وكماله حرماناً أبدياً لا تدارك له ، فإن العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها إلى الجنبة العالية الإلهية ، ليمحي عن النفس الهيئات الخبيثة ، والعلائق الرديئة التي ربطتها بالجنبة السافلة ، حتى إذا محقت تلك العلائق أو ضعفت حوذي بها نحو النظر فى الحقائق الإلهية ، ففاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة ، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين .. ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة (٧٣) .

نخرج مما ذكرنا حول مفهوم المتصوفة السنيين لمسألة المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، من حيث كنهها ، والطريق إليها ، والغاية منها بالأمور التالية :

أولاً : أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى عند رجال التصوف السني لا تعني معاينة الذات الإلهية أو الوقوف على كنهها ، ولكن تعني الوقوف على الأسماء والصفات لله تعالى ، كما وردت فى التعاليم الإسلامية كتاباً وسنة ، وعلى درجة عالية من اليقين .

ثانياً : أن السبيل إلى التحقق من هذه المعرفة هو تخلية النفس الإنسانية من التعلق بالأهواء والشهوات وغيرهما من متعلقات الدنيا ، اللهم إلا ما لزم منها للحياة ، وهو ما قصده المتصوفة السنيون بقولهم فى الفناء .

ثالثاً : أن كل من ينجح في التحقق من هذه الدرجة من الفناء تحدث له المعرفة بالله معرفة يقينية ، تعينه على معرفة مجموع الأوامر والنواهي الإلهية ، وكيفية تصريف الأحكام فى كل ما يعن للإنسان فى حياته ، بل وتعينه على الالتزام بكل ما أمر الله به ، والانتهاء عن كل ما نهى عنه ، الأمر الذى يؤدي إلى تحقق السعادة الحقيقية له ، تلك التي ينعم بها الله عليه في الدنيا والآخرة جزاء على ما كسبته يداه .

رابعاً : أنه من الأمور الهامة التي نخرج بها من معالجة الصوفية السنيين لمسألة المعرفة بالله تعالى ، أن هذه المعرفة التي قد تحدث للإنسان المؤمن السامي إليها ، إنما هو ليس من قبيل الكسب الشخصي ، أي ليس مما كسبت يداه بجهده كما هو الشأن عند أصحاب المعرفة العقلية أو الحسية ، ولكنه من قبيل الوهب والمنة التي يمن بها الله تعالى على عبده المؤمن .

طبيعة المعرفة عند الجنيد :

وإذا انتقلنا إلى الجنيد - رحمه الله - نستطلع رأيه فى طبيعة المعرفة عنده ، نجده ـ كما هو الشأن عند رجال التصوف السني ـ يرفع من مكانة المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، إلى حد أنه يجعلها أول درجة فى سلم العبودية لله تعالى ، يقول الجنيدى : " إعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته " (٧٤) ، ثم يحدد كيفية هذه المعرفة وطبيعتها بقوله : " وأصل معرفة الله ونظام توحيده نفى الصفات عنه بالكيف والحيث والأين ، فيه استدل عليه ، وكان سبب استدلاله عليه توفيقه ،

فتوفيقه وقع التوحيد له " (٧٥) ، ثم يكمل الجنيد الصورة التي يصاحبها إلى كمال الاعتقاد والتصديق فيقول : " ومن توحيده وقع التصديق به ، ومن التصديق به وقع التحقيق عليه ، ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به ، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه " (٧٦) .

ويذكر الكلاباذى أيضاً أنه " سئل الجنيد عن المعرفة فقال : هى تردد السر (٧٧) بين تعظيم الحق عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك " (٧٨) .

وقد سئل عن المعرفة – أيضاً – فقال : " أن تعلم أن ما تصور في قلبك فالحق بخلافه ، فيالها حيرة ، لا له حظ من أحد ، ولا لأحد حظ منه ، وإنما وجود يتردد فى العدم لا تتهيأ العبارة عنه ، لأن المخلوق مسبوق ، والمسبوق غير محيط بالسابق " (٧٩) .

ويشرح الكلاباذى هذه العبارة بقوله : " هو وجود يتردد فى العدم ، يعني صاحب الحال يقول : هو موجود عياناً وشخصياً ، وكأنه معدوم صفة ونعتاً . وهذا القول يفيد أن معرفة الجنيد لله سبحانه وتعالى تتفق مع نفس المماثلة والمشابهة لله تعالى مع المخلوقين ، وهو ما يتفق مع قول أهل السنة والجماعة ، ويتأكد بقول الله تعالى ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ (٨٠) ، كما أنها تعني أيضاً عدم إحاطة المخلوق بالخالق في معرفته له سبحانه ، بل هو مجرد إدراك ، أو إحساس قلبي يقيني ، يحدث فى القلب بالنسبة للعارف بالله سبحانه وتعالى ، دون أن يدركه أو يحيط به ، وهو مما يتفق مع تعاليم الكتاب والسنة .

وعن الجنيد أيضاً أنه قال عن المعرفة : " هي شهود الخواطر بعواقب المصير ، وأن لايتصرف العارف بسرف ولا تقصير " (٨١) . وأعتقد أن الجنيد هنا يعني معرفة العارف بأمور العاقبة التي ينتهي إليها حال المؤمنين طبقاً لأعمالهم فى الدنيا ، الأمر الذى يجعل المؤمن دائماً يقظاً فطناً فى تصرفه ، ممتثلاً للأحكام الإلهية على التصرفات ، مما يجعله حريصاً دائماً على ألا يقع فى السرف والغلو ، ولا يفعل

فعلاً ، أو يسلك سلوكاً يوقعه فى التقصير فيما أمر الله به أو نهى عنه ، بل يكون دائماً على طريق الاستقامة .

المعرفة عند الجنيد وهبية وليست كسبية :

يتأكد هذا عند الجنيد أولاً بإثباته عجز العقل الانساني عن تحصيل أو اكتساب هذه المعرفة ، وهو الذى يقول في هذا المعنى : " إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد تناهت إلى الحيرة " (٨٢) ، وهو مما يتأكد معه عند الجنيد أن المعرفة بالله ليست كسبية ، كما هو شأن المعرفة التي يكتسبها الإنسان عن طريق العقل باصطناع الدليل والبرهان ، وليست أيضاً من قبيل المعرفة التي يكتسبها عن طريق استقراء الطبيعة باصطناع الملاحظات أو جمع المعلومات التي يحصلها عن طريق الحواس سواء بالتجربة أو الملاحظة ، وإنما هي من نوع المعرفة المباشرة الضرورية التي يلقي بها إلى الإنسان إلقاءً ، وطريقها هو ما يسمى بالحدس أو الإلهام ، ومن هنا كان وصفه لعقول العارفين عندما يصلوا إلى مقام التوحيد بأنها فى حيرة ، أو أنها عاجزة تماماً لا دور لها فيما يحدث للإنسان من معرفة ، من نوع المعرفة بالله التى يقول بها الجنيد وأصحابه من الصوفية . يقول الجنيد : " أشرف كلمة في التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه : " سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته " (٨٣) ، ونعتقد أن السبيل المقصود في عبارة الصديق هو من نوع السبل المتعارف عليها في تحصيل المعرفة من قبيل العقل والحس ، وكلاهما غير صالح حسب فهم الصوفية لحصول المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، وهو ما تؤكده أيضاً تعاليم الإسلام ، كتاباً وسنة ، وإن كان هذا لا ينفي حصول هذه المعرفة بالله ، ومن أجل هذا يشرح أبو القاسم القشيرى عبارة أبي بكر الصديق بقوله : " ليس يريد الصديق رضي الله عنه ، أنه لا يعرف ، لأن عند المتحققين العجز عجز عن الموجود دون المعدوم ، كالمقعد عاجز عن قعوده ، إذ

ليس بكسب له ولا فعل ، والقعود موجود فيه ، كذلك العارف عاجز عن معرفته ، والمعرفة فيه ، لأنها ضرورية ، وعند هذه الطائفة : المعرفة به سبحانه في الانتهاء ضرورية ، فالمعرفة الكسبية في الابتداء ، وإن كانت معرفة على التحقيق فلم يعدها الصديق - رضى الله عنه - شيئاً بالاضافة إلى المعرفة الضرورية ، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه " (٨٤) .

والمعرفة الضرورية هنا تمثل عند الصوفية قمة المعرفة ، ولكنهم - كما رأينا - لا ينكرون صور المعرفة السابقة عليها أو الأدنى منها مرتبة ، وهي تلك التي تسمى بالمعرفة الكسبية ، التي تكتسب عن طريق أدلة وبراهين العقل ، أو مشاهدة واستقراء الحس . وفى هذا الإطار يشير القشيرى فى مكان سابق إلى ثلاث مراتب أو درجات للمعرفة ، منها ما يتم عن طريق المحاضرة ، ومنها ما يتم عن طريق المكاشفة ، والمعرفة العليا والمعتمد بها عند شيوخ التصوف السني هي تلك التي تتم عن طريق المشاهدة ، يقول القشيرى : " المحاضرة ابتداء ثم المكاشفة ثم المشاهدة ، فالمحاضرة حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر ، وإن كان حاضراً بإستيلاء سلطان الذكر ، ثم بعده المكاشفة ، وهو حضوره بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلب السبيل ، ولا مستجير من دواعي الريب ، ولا محجوب عن نعت الغيب ، ثم المشاهدة ، وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة ، فإذا أصبحت سماء السر عن غيوم الستر ، فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف " .

ثم يذكر القشيرى رأي الجنيد في قمة المعرفة المتمثلة في أعلى هذه الدرجات ، والمعرفة الحاصلة بالمشاهدة ، فيقول : " وحق المشاهدة ما قاله الجنيد - رحمه الله - : وجود الحق مع فقدانك ، فصاحب المحاضرة مربوط بآياته ، وصاحب المكاشفة مبسوط لصفاته ، وصاحب المشاهدة يدينه علمه ، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته " (٨٥) .

تبقى الإشارة إلى أن حصول هذه المعرفة الضرورية بالله تعالى تحدث للإنسان حسبما رأي الجنيد وأصحابه بشكل لا دور للإنسان فيه ، اللهم إلا التحقق من عملية الفناء الذي أراده الجنيد ، الأمر الذى تتهيأ معه النفس لإستقبال هذه المعرفة أو التلبس بها . وفي هذا المعنى نجد الجنيد - في كتابه في الفناء - يتساءل عن كيفية حصول المعرفة للعارف ، وقد فنى عن جوده ، أي تخلص مما فيه من صفات بشرية تربط صاحبها بالهوى والشهوة من جهة ، وبمتعلقات الدنيا من جهة أخرى ، فيقول : " فماذا يجد أهل هذه الصفة (أهل المعرفة) وقد محوت اسم وجودهم وعلومهم ؟ قال : وجودهم بالحق بهم ، وما بدا عليهم بقول وسلطان غالب ، لا ما طلبوه فأدركوه ، وتوهموه بعد الغلبة ، فيمحقها وينفيها ، فإنه غير متسبب بهم ولا منسوب إليهم . وكيف يصفون ويجدون مالم يقوموا فيحملوه أو يقارنون فيعلموه ، وأن الدليل على ذلك من الخبر لموجود ، أليس قد روي عن النبي ﷺ أنه قال : " قال الله ، عز وجل : " لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، وفي الحيث زيادة في الكلام ، غير أني قصدت الحجة منه في هذا الموضع ، فإذا كان سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، فكيف تصف ذلك بكيفية ، أو تحده بحد تعلمه ؟ ولو ادع ذلك مدع لأبطل في دعواه ، لأنا لا نعلم ذلك كائناً بجهة من الجهات تعلم أو تعرف ، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب ، وموافقة الحق ، وذلك فعل الله عز وجل فيه ، ومواهبه له ، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها ، لأنها لم تكن عنه ، ولا منه ، ولا به ، وإنما كانت واقعة عليه من غيره ، وهو لغيره أولى وبه أحرى . وإنما جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية ، وهي غير منسبة به على النحو الذى ذكرناه من قبل (٨٦) .

الفناء شرط المعرفة :

إذا ما تأملنا ما ورد في النص السابق الذى أورده القشيرى للجنيد عن المعرفة الناتجة عن المشاهدة ، وحال العارف معها من حيث إنها تعني : " وجود الحق مع فقدانك " و " صاحب المشاهدة ملقى بذاته " و " صاحب المشاهدة تمحوه معرفته " ، وقفنا على مدى ربط الجنيد – رحمه الله – بين تحقق المعرفة وبين الفناء عن النفس بما فيها من هوى وشهوة ، وغير ذلك مما يحول دون تحقق الشفافية للنفس اللازمة لكونها صالحة لتلقي المعرفة ، بعبارة أخرى نجد عند الجنيد أنه لكي تحصل المعرفة للعارف لابد له من التخلص من كل متعلقات الدنيا أو افتقادها ، ولابد له أيضاً من إلقائه بذاته بهذا المعنى أيضاً ، ذلك لأن الجنيد يرى أن النفس بما فيها من أهواء وشهوات ، وصفات حيوانية تمثل العائق الذى يعوق تحقق المعرفة للإنسان ، والساتر الذى يقوم بينه وبين ما يعرف ، وهو أمر يشيع بين الصوفية جميعها ، يقول الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالى : " .. فإن كنت من جوهر الملائكة ، فاجتهد فى معرفة أصلك ، حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية ، وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال ، وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب ، وتعلم أن هذه الصفات لأي شيء ركبت فيك ، فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها ، ولكن خلقها حتى تكون أسراك ، وتسخرها للسفر الذى قدامك ، وتجعل إحداهما مركبك والأخرى سلاحك ، حتى تصيد بها سعادتك ، فإذا بلغت غرضك ، فارم بها تحت قدميك " (٨٧) .

ولم يكن أمر التحقق بالفناء بالأمر السهل اللين على الإنسان ، بمعنى أنه لم يكن أمر إخماد الإنسان لما فيه من هوى وشهوة بالأمر الميسور له ، والمحبب إليه ، ولكنه لا مفر من ذلك لمن يريد الفوز بمقام المعرفة بالله سبحانه وتعالى فضلاً عن الفوز بنعمته عليه بالثواب فى الدنيا والآخرة ، ومن هنا فالأمر أمر جهاد ، والله المستعان ، وهو ما يذكرنا بقول رسول الله ﷺ : قد حفت الجنة بالمكاره

وحفت النار بالشهوات ، وهو ما يعني أن طريق الجنة دائماً مصحوب بجهاد النفس والوقوف أمام رغباتها وتطلعاتها نحو إشباع ما تدعو إليه الشهوات والغرائز الحيوانية فى الإنسان دون اعتبار لأي مشروعية دينية أو قيم أخلاقية ، وهو بالطبع ليس بالأمر الذى تحبه النفس وتهواه ، بل تكرهه وتميل عنه إلا من عصم الله سبحانه وتعالى .

أما طريق النار فهو طريق سهل ، مصحوب بالشهوات ومحبوبات النفس في أغلب الأحيان ، صاحبه لا يقول لنفسه : لا ، لأي شيء مهما كانت مخالفته لما هو مشروع أو أخلاقي ، بل يترك نفسه على سجيتها ، ومن ثم تسيطر على سلوكه شهوات النفس ، الأمر الذى يوقعه في الخطأ دينياً وأخلاقياً مما ينتهي به إلى سوء العاقبة في الدنيا والآخرة ، ومن هنا كانت ضرورة جهاد النفس وتحمل مشاق هذا الجهاد الذى يفوق طاقة الإنسان ، مما يحتم عليه الإستعانة على هذا بالله تعالى مستمداً منه العون والتسديد والتوفيق .

والجنيد يصور هذه المعاناة التي يعانيها الإنسان العارف بينهه وبين نفسه التي تحول بينه وبين ما قد نهى الله تعالى إياه من نعمة المعرفة به سبحانه وتعالى فيقول : " وهبنيه ثم استتر بي عني ، فأنا أضر الأشياء علي ، والويل لي مني ، أكادني وعته بي خدعني .. كان حضوري سبب فقدي ، وكانت متعتي بمشاهدتي كمال جهدي ، فالآن عدمت قواي لفناء سري ، لا أجد ذوق الوجود ، ولا أخلو من تمكين الشهود ، ولا أجد النعيم من جنس النعيم ، ولا التعذيب من جنس التعذيب ، فطارت المذاقات عني ، وتفانت اللغات من وضعي ، فلا صفة تبدي ، ولا داعية تحدى ، كان الأمر في إبدائه كما لم يزل في ابتدائه ... " (٨٨) .

وهنا نقف مع الجنيد عند نهاية عبارته السابقة التي يقول فيها : " كان الأمر في إبدائه كما لم يزل في إبتدائه " ، فنجده بعد ذلك يأخذنا لتوضيح ما يعنيه بهذا

القول فيشير إلى أن الإنسان الذى يسلك هذا الطريق قد يتحقق له الفناء الذى يجعله معداً لتلقي المعرفة بالله تعالى ، ومن ثم فقد تحدث له هذه المعرفة ، ولا دور له في اكتسابها كما أكد الجنيد ذلك من قبل وفي موضع آخر .

والجنيد يشير وهو بصدد توضيح عبارته هذه إلى ما حدث للإنسان من معرفة بالله سبحانه تعالى قديماً وهو في عالم الذر ، ذلك الذى أشار إليه الله تعالى في قوله ﴿ **وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين** ﴾ (٨٩) .

وكان الجنيد يشير بهذا إلى أنه ما أشبه اليوم بالبارحة ، فكما أن الله تعالى قد عرف بني آدم بنفسه ، وهم فى عالم الذر ، ولا حول ولا قوة لهم ، فهو أيضاً قد يعرف السالكين الذين نجحوا فى التحقق بالفناء بحيث صاروا بلا هوى ولا شهوة تقف دونهم ودون معرفتهم بالله تعالى ، أو بعبارة أخرى : هؤلاء القوم أصبحوا بلا حول لهم ولا قوة مثلما كانوا في عالم الذر .. هؤلاء قد يمن الله تعالى عليهم بمعرفته .

والجنيد يقترب في هذا مما أقره أهل السنة والجماعة بخصوص تفسيرهم لنظرية الإيمان بالله تعالى عند الناس جميعاً من أصحاب الفطرة السليمة ، وعلى هذا كان تفسيرهم لكلمة " الفطرة " التي وردت فى قول الله تعالى : ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ (٩٠) .

وجاء فى تفسير هذه الآية أنها تعني : " فسدد وجهك واستمر على الدين الذى شرعه الله لك من الحنيفية ، ، ملة إبراهيم الذي هداك الله إليها ، وكملها لك غاية الكمال ، وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها ،

فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده ، وأنه لا إلـه غيره - كمـا تقـدم عنـد قولـه - : (وأشهدهم على أنفسـهم ألسـت بربكـم ؟ قـالوا : بلـى) ، وفـى الحديث : " أني خلقت عبادي حنفاء فاجتـالتهم الشياطين عن دينهـم .. " وفـى المعنى نفسه يستشهد ابن كثير بحديث آخر لرسول الله ﷺ هو : " مـا مـن مولـود يولد إلا على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسـانه ، كمـا تنتـج البهيمـة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعـاء " ، ثـم يقـول : " فطـرة اللـه التـي فطـر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم " (٩١) .

ولكن على الرغم من وضوح قصد الجنيد من استشهاده بالآية الكريمة السـابقة : ﴿ وإذ أخذ ربك ﴾ ، وأنها لا تعني أكثر من عقد مشابهة بـين حـال الفنـاء عنـد العارفين من بني آدم وهم فى عالم الذر ، والعارفين منهم وهم فى عالم الدنيا ، أو أنها تعني الإشارة إلى فطرية الإيمـان عنـد ذوي النفـوس المستقيمة التـى لا تسـيطر عليها الجوانب الحيوانية ، أو لـم ينحرف بها آخرون عـن طريـق الإيمـان ، بـل عـن الفطرة السليمة .. نقول بالرغم من هذا نجد من الباحثين من يحمل قول الجنيد هذا مالا يحتمله ، ويجعله يقر بحياة أخرى للأرواح ، لها فيها ما لها مـن المعرفـة ، ومـا المعرفة التي قد تحدث لهم في هذه الدنيـا إلا مـن قبيـل التذكـر للمعرفـة السـابقة ، وينهض القائلون بهذا فيربطون بين الجنيد وبين أفلاطون القائل بأن المعرفة تذكـر ، كما يربط البعض الآخر منهم بين الجنيـد وبـين أصحـاب الفلسـفة الإشـراقية عنـد الأفلاطونية المحدثة وغيرها من المدارس الفلسـفية اليونانيـة (٩٢) ، وأعتقـد أن هـذا فوق ما يحتمله قول الجنيد ، فضلاً عن أنه لا جدوى من الإشارة إلى أن ما قال بـه الجنيد هو من قبيل ما قال به أفلاطون أو غيره من أعلام الفلسفة اليونانية ، خاصـة وأن فى التراث الإسلامى من الدلائل والشواهد ما يجعلنا نفهم من خلاله مقـولات الجنيد رحمه الله ، دون حاجة إلى التماس ذلك خارج هذا التراث .

بعد الفناء لا بد من الصحو عند الجنيد :

إن قول الجنيد بالفناء كشرط لحصول المعرفة بالله تعالى لا يعني أبداً القضاء على ما في الإنسان من بشرية ليحل محلها نوع الإلهية ، كما هو الشأن عند غيره من المتصوفة الذين انتهوا فى مذاهبهم إلى القول بالتوحد مع الله تعالى من خلال قولهم بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود ، وما تبع ذلك من إسقاط للأعمال والتكاليف ، والجنيد يرفض هذا كله .

كتب القشيري : " قال رجل للجنيد : من أهل المعرفة أقوام يقولون إن ترك الحركات من باب البر والتقوى . فقال الجنيد : إن هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندي عظيم ، والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإلى الله تعالى رجعوا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرذرة " (٩٣) .

والجنيد أيضاً هو القائل - كما أشرنا من قبل - : " ومن المعرفة به (أى بالله تعالى) وقعت الإستجابة له فيما دعا إليه " (٩٤) . وكيف تكون الإستجابة والإنسان في حالة فناء عن البشرية ، لأن هذه الإستجابة لله فيما دعا إليه لا تكون. إلا من بشر إلى الله تعالى من خلال تحقق العبودية لله سبحانه وتعالى . ومن هنا كانت دعوة الجنيد بأنه لا بد من تحقق الصحو بعد السكر ، والبقاء بعد الفناء ، والحضور بعد الغيبة ، لأنه بدون ذلك لا يمكن للإنسان أن يقوم بالإستجابة لله تعالى فيما يدعوه إليه من خلال الأمر والنهى الشرعيين ، والصحو أو الحضور أو البقاء ، إنما يعني الوعي الكامل بجملة أوامر الله ونواهيه ، وإلزام الإنسان نفسه بالائتمار بما أمر الله به ، والانتهاء عما نهى الله عنه . ومن أجل ذلك نجد الجنيد يوصي السالك إلى الله تعالى فيما يوصيه به بقوله : " وأما الموطن الذى يستحضر فيه (السالك) عقله لرؤية مجاري الأحكام ، وكيف بقلبه التدبر ، فهو أفضل الأماكن ، وأعلى المواطن فإن الله أمر جميع خلقه أن يوصلوا عبادته ، ولا يسأموا

خدمته ، فقال تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ (٩٥) ، فألزمهم دوام العبادة ، وضمن لهم عليها فى العاجل الكفاية ، وفي الآجل جزيل الثواب ، فقال تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون** ﴾ (٩٦) .

وبالطبع يرى الجنيد أن هذه العبودية لا تتم إلا باستحضار العقل - كما ذكرنا من قبل - وأن استحضار العقل لا يتم بداية إلا بالتحقق من الفناء ، لذلك يعود فيقول : " ولن يقدر أحد على استحضار عقله إلا بانصراف الدنيا وما فيها عنه (أي عن السالك) ، وخروجها من قلبه ، فإذا انفضت الدنيا وبادت ، وباد أهلها ، وانصرفت عن القلب ، خلا بمسامرة رؤية التصرف واختلاف الأحكام ، وتفصيل الأقسام ، ولن يرجع قلب من هذا وصفه إلى شيء من الانتفاع مما في هذه الدار التي عنها خرج ، ولها ترك ، ومنها هرب ، ألا ترى حارثة حين يقول : " عزفت نفسي عن الدنيا " ، ثم يقول : " وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً ، وكأني بأهل الجنة يتزاورون ... " وهذا بعض أحوال القوم " (٩٧) .

الهوامش

١ ـ د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، جـ ١ ، ص ٣٩

٢ ـ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، جـ ١ ، ص ٢١٦ .

٣ ـ انظر دكتور عثمان يحيى : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في الفكر الإسلامي – الكتاب التذكاري في الذكرى المئوية الثامنة لابن عربي ص ٢٢٩ ، نشر الهيئة المصرية للتأليف ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٤ ـ المصدر السابق ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١

٥ ـ ابن تيمية : العبودية ، تحقيق الشيخ عبد الرحمن الباني ، نشر المكتب الإسلامي ، بيروت ١٣٨٩هـ ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

٦ ـ المصدر السابق ص ١١٤ .

٧ ـ انظر : الدكتور السيد الجميلي : التصوف السني ، نشر دار المسلم ، القاهرة ، ١٩٨٣ ،ص ١٢.

٨ ـ عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، نشر شركة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٩ م ، ص٢٠ .

٩ ـ انظر : دكتور عثمان يحيى ، نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد ، د.ت، لابن عربي ص ٢٣٤ .

١٠ ـ هو : أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان من أهالي بسطام ، وإليها ينسب .. يقول عنه القشيري : "ومنهم أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي ، وكان جده مجوسيا أسلم ، وكانوا ثلاثة إخوة : آدم وطيفور وعلي، وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، وأبو يزيد كان أجلهم حالا ، قيل مات عام ٢٦١ وقيل ٢٦٤ هـ (انظر : الرسالة ص ١٤) .

١١ ـ انظر : ابن تيمية : العبودية ص ١٤٥ .

١٢ ـ والمقصود هو ماجاء في قوله تعالى : ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال : رب أرني أنظر اليك ، قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا ، فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين ﴾ " الأعراف : آية رقم١٤٣ " .

١٣– ابن تيمية : العبودية ص ١٤٩ – ١٥٠ .

١٤– الشعراء : آية رقم ٨٩ .

١٥– ابن تيمية : الفتاوى ج ١٠ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ، نشر الرياض (د . ت).

١٦– المصدر السابق ص ٣٤١ .

١٧- انظر : دكتور عرفان عبد الحميد فتاح : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ١٨ .

١٨- راجع ترجمة الجنيد فى المصادر الآتية :

(أ) أبو القاسم القشيري : الرسالة القشيرية ص ٢٠ - ٢١ ، نشر مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة .

(ب) فريد الدين العطار ، منطق الطير ، الترجمة العربية ، نشر دار الرائد العربى ، القاهرة ، ١٩٧٥م ، ص ١٧٩ وما بعدها .

(ج) الهجويرى : كشف المحجوب ، ج٢ ص ٤١٩ وما بعدها ، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٥م .

(د) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، دار صادر ، بيروت ، الترجمة رقم ١٤٤ .

(هـ) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، مادة رقم ٣٧٣٩ ، مجلد ٧ ، ص ٢٤١.

(و) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة " جنيد " مجلد ٧ ص ١٥١ .

١٩- انظر : مقدمة الدكتور علي حسن عبد القادر لنشره كتاب " دواء التفريط " للجنيد ، ضمن " نصوص فلسفية " مهداة للدكتور إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص٣٩ .

٢٠- القشيري ، الرسالة ، ص ٢٠ .

٢١- الهجويرى ، كشف المحجوب ج٢ ص ٤١٩ .

٢٢- نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور مدكور ص ٤١ .

٢٣- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد م ٧٠ ص ٢٤٢ .

٢٤- ابن عبد البر القرطبي ، جامع بيان العلم وفضله ، ج١ ، ص ٩ ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٨ م .

٢٥- القشيري ، الرسالة ، ص ٢٠ .
والظر : ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ص ١٦٢ ـ ١٦٣ (دار الطباعة المنيرية بالقاهرة (د . ت) .

٢٦- الأنعام : آية رقم ٣٨ .

٢٧- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد م ٧٠ ص ٢٤٣ .

٢٨- المصدر السابق ، ص٢٤٤ .

٢٩- القشيري ، الرسالة ، ص ٢١ .

٣٠- آل عمران : آية رقم ١٣ .

٣١- الجنيد : دواء التفريط ـ نصوص فلسفية ص ٤١ .

٣٢- الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد م ٧٠ ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

٣٣- ابن تيمية : الفتاوي ج١٠ (السلوك) ص ٥١٦ ـ ٥١٧ .

٣٤- الشونيزي : بضم الشين المعجمة ، وسكون الواو وكسر النون وسكون الياء المثناة من تحتها وفى آخرها زاي - وهي مقبرة مشهورة ببغداد ، وبها قبور جماعة من المشايخ - رضـي اللـه عنهـم - بالجـانب الغربي - وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص ٣٧٥ .

٣٥- القشيري ، الرسالة ، ص ٣٩ .

٣٦- المصدر السابق ، ص ٤٠ .

٣٧- المصدر السابق ، ص ٤١ .

٣٨- المصدر السابق ، ص ٣١ .

٣٩- فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ج١ ص ٦٤ ، ودكتور عبد الرحمن بـدوى : شـهيدة العشـق الإلهي ، ص ٨٧ .

٤٠- رسـائل الجنيد ، ص ٥٦ ، ونصوص فلسـفية مهداة للدكتور مدكور ص ٣٩ .

٤١- رسائل الجنيد ، مخطوطة شاهد علي بالآستانة ص ٥٦ ، ونصوص فلسفية مهداة للدكتـور مدكـور ص ٤٠ .

٤٢- أبو الحسين الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبـدع ص ٩٤ نشر مكتبـة المثنى ببغـداد ، ١٣٨٨ هـ ، ١٩٨٦م .

٤٣- الحشر : آية رقم ٢ .

٤٤- الهجويري : كشف المحجوب ج٢ ص ٤١٥ .

٤٥- المصدر السابق ، ص ٤١٩ .

٤٦- انظر : ابن تيمية : الفتاوى ج٨ ص ٣١٧ ـ ٣١٨ .

٤٧- الذاريات : آية رقم ٥٦ .

٤٨- الهجويرى : كشف المحجوب ج٢ ص ٤٣١ .

٤٩- المصدر السابق ، ص ٤٤٠ .

٥٠- يوسف : آية رقم ٣٣ .

٥١- يوسف : آية رقم ٣٤ .

٥٢- الجنيد : كتاب دواء التفريط ، ونصوص فلسفية مهداة للدكتور مدكور ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

٥٣ ـ د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة و مذهبا ، ص ٢٣٢ .

٥٤ ـ هو أبو محمد عبد القادر بن موسى عبد الله بن أبي صالح الجيلاني ، ويعرف بالقطب ، وهو أحـد الأقطاب الأربعة (الرفاعي و الجيلاني و البدوي والدسـوقي) وإليـه تنسـب الطريقـة القادريـة ، ولـد عـام ٤٧١ هـ = ١٠٧٨ م ، وله جهود في علـوم الفقـه والحديـث و الأدب ، واتجـه إلى التصوف ، ولـه عـدة مؤلفات أكثرها في التصوف ، منها : " الفتح الرباني والفيض الرحماني " ، و"فتـوح الغيـب" و" الفيوضـات الربانية " وتوفي ودفن ببغداد عام ٥٦١ هـ = ١١٦٥ م .

٥٥- الكهف : آيو رقم ١٠١ .

٥٦- ابن تيمية مجموعة الفتاوي ج١٠ (علم السلوك) ص ٥١٧ - ٥١٨ .

٥٧- المائدة :آية رقم ٥٤ ، ابن تيمية : العبودية ص ١٤١ .

٥٨- يشير إلى قوله تعالى : ﴿ إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا ﴾ " النساء : آية رقم١٤٥ " .

٥٩- المصدر السابق ص ١٣٣ .

٦٠- أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٩ .

٦١- والإشارة هنا إلى ما جاء في قوله تعالى : ﴿ ولعمرك إنهم لفي سكرتهم يعمهون فأخذتهم الصيحة مشرقين ، فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل ، إن في ذلك لآيات للمتوسمين ﴾ " الحجر : الآيات ٧٢-٧٥ " .

٦٢- جاء في صحيح البخاري : " حدثنا صدقي بن الفضل ، أخبرنا ابن عبيد ، حدثنا زياد ، أنه سمع المغيرة يقول : قام النبي ﷺ حتى تورمت قدماه ، فقيل له غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، قال أفلا أكون عبداً شكورا . صحيح البخاري - طبعة مكتبة الشعب ، ج٦ ، ص ١٦٩ .

٦٣- طه : الآيتان ١ - ٢ .

٦٤- رواه مسلم وأبو داود والنسائي عن أغر مزينة قال رسول الله ﷺ : " إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة " .

٦٥- انظر : الهجويري : كشف المحجوب ج٢ ص .

٦٦- ابن تيمية : كتاب العبودية ص ١٠٥ - ١٠٦ .

٦٧- الهجويرى : كشف المحجوب ج٢ ص ٥٥٠ .

٦٨- والإشارة هنا إلى ما جاء في قوله تعالى : ﴿ وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدية ، فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ﴾ " الأنفال : آية رقم ٣٥".

وجاء في تفسير هذه الآية : وما لهؤلاء المشركين ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام الذين يصلون لله فيه ويعبدونه ، ولم يكونوا لله أولياء ، بل أولياؤهم الذين يصدونهم عن المسجد الحرام وهم لا يصلون في المسجد الحرام وما كان صلاتهم عند البيت يعني " البيت العتيق " إلا مكاءً وهو الصفير . يقال: مكا يمكو مكوا ومكاءً وقد قيل : إن " المكو " أن يجمع الرجل يديه ثم يدخلهما في فيه ثم يصيح ... وأما التصدية فإنها التصفيق ، يقال : " صدى يصدي تصدية " وصفق " و " صفح " بمعنى واحد . (تفسير الطبري بتحقيق محمود شاكر ج٣ ص ٥٢١ - ٥٢٢) . والمقصود هنا بالمكاء والتصدية في السماع المصطنع عند بعض الصوفية هو ما نراه من صفير والنشاد وتصفيق فيما يعتقدونه من أذكار وحضرات مصطنعة لإثارة وجدان المحبة كما يزعمون ، وهو بالطبع ليس من الدين الصحيح في شيء ، ولا أصل له في الكتاب والسنة ، والله أعلم .

٦٩- الشورى : آية رقم ٢١ .

٧٠- آل عمران : آية رقم ٣١ .

٧١- ابن تيمية : الفتاوي ج١٠ ص ٢٦ ـ ٢٧ .

٧٢- القشيري : الرسالة ص ١٥٤ .

٧٣- أبو حامد الغزالي : ميزان العمل ص ٣١ ـ ٣٢ .

٧٤- أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٣٣ .

٧٥- رسائل جنيدية ص ٦٣ ، دكتور / طلعت غنام : أضواء على التصوف ، ص ١٦٧ .

٧٦- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

٧٧- قال القاشاني عن السر : إنه " وما يختص كل شئ من الحق " . انظر : كمال الدين عبد الرازق القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، نشر الهيئة العامة للكتاب ص ١٠٠ .

٧٨- وهو ما يتفق مع قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ "الأنعام : آية رقم ١٠٣ " . وانظر أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٣٣ .

٧٩- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

٨٠- الشورى : آية رقم ١١ .

٨١- يذكرنا هذا بقوله تعالى : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾ "الفرقان : آية رقم٨١ " .

٨٢- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ١٤٨ .

٨٣- المصدر السابق ص ١٤٩ .

٨٤- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

٨٥- المصدر السابق ، ص ٤٣ .

٨٦- الجنيد : كتاب الفناء ، وذيل كتاب التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، الدكتور جمال جعفر ص٣٠٥ .

٨٧- أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، نشر مكتبة الجندي بالقاهرة (بدون تاريخ) ص٧٥ ـ ٧٦ .

٨٨- الجنيد : كتاب الفناء وذيل كتاب الدكتور جمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

٨٩- الأعراف : آية رقم ١٧١ .

٩٠- الروم : آية رقم ٣٠ .

٩١- تفسير ابن كثير ج٣ ص ٤٣٣ .

٩٢- انظر : د. أبو الوفا التفتازاني : المدخـــل للتصـوف الإســـلامي ص١٣٧، د. طلعـت غنـام : أضواء على التصوف ص ١٦٥ ، د. محمد هلال : التصوف ص ٤٩ .

٩٣- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٥٦ .

٩٤- رسائل جنيدية : د. طلعت غنام : أضواء على التصوف ص ١٦٧ .

٩٥- الذاريات : آية رقم ٥٦ .

٩٦- الحج : آية رقم ٧٧ .

٩٧- الجنيد : كتاب دواء التفريط ، ونصوص فلسفية مهداة للدكتور/ ابراهيم مدكور ص ٤٥ ـ ٤٦.

الحب الإلهي في التصوف الإسلامي
ومظاهره عند صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين

بقلم الدكتوره / مرفت عزت بالي

مقدمة :

إذا كانت كلمة " محبة " تحمل معاني التعاطف والتراحم والمودة ، وهى من جملة الخصال الحميدة التي يجب على كل فرد أن يتحلى بها ليحسن عيشه ويطيب مقامه مع أهله وعشيرته ؛ فإن معنى هذه الكلمة يكون أتم وأوفى إذا كانت دالة على علاقة العبد بربه .

وحديثنا في هذه الدراسة مداره الحب الإلهي في التصوف الإسلامي وبخاصة عند صوفية القرنين الثاني والثالث الهجري . وسوف نعرض لهذا الموضوع اجمالاً في مستهل هذه الدراسة عند حديثنا عن ارتباط المحبة بالتصوف الإسلامي . تعريفها ، كيفيتها ، علاقاتها ودلائلها عند الصوفية ؛ وكذلك عند حديثنا عن أنواع الحب والعلاقة بين الحب والمعرفة عند الصوفية .

أقول إذا كنا سوف نتحدث عن الحب الإلهي عند الصوفية إجمالاً ؛ فإننا سوف نتحدث عنه بشيء من التفصيل عند صوفية القرنين الثاني والثالث لنعرض المظاهر المختلفة للحب عندهم وارتباطه بالعديد من المقامات الصوفية الأخرى . كالرضا والشوق والأنس وغيرها . وليس معنى تخصيصنا الحديث عن الحب الإلهي عند صوفية هذين القرنين ـ المشار اليهما آنفاً ـ نفينا لوجود نماذج أخرى للحب الإلهي عند باقي الصوفية ، وإنما لأن صوفية القرنين الثاني والثالث كان لهم الفضل في إرساء دعائم التصوف على الحب بعد أن كان الزهد هو السمة البارزة للحياة الروحية الإسلامية في القرن الأول الهجري على نحو ما وجدناه عند الحسن

البصري ، وإن كان له فضل لا يمحي في نمو التصوف كما تقول دائرة المعارف الإسلامية (١) ، فقد نشأ التصوف من ورعه وتقشفه اللذين كانا يتجليان أكثر وأكثر إذا قورن بغيره من أهل عصره .

التصوف إذن قائم على المحبة ، وهذا المعنى وإن لم يتضح عند متقدمي الصوفية الذين كانوا بجرد زهاد ونساك ، فإنه تجلى بوضوح عند صوفية القرنين الثاني والثالث الهجري ، وسوف نتخير منهم : رابعة العدوية ، ذو النون المصري ، والحارث بن أسد المحاسبي ، وإن تقدمت عليهم رابعة العدوية لأنها كانت طليعة الصوفية الذين قالوا بالحب الخالص ، الحب المبرأ عن العوض والمطالب والغايات ، وهى كذلك كانت طليعتهم في جعل الحب مصدراً للإلهام والكشف ، ومنطلقاً للمعرفة والقرب منه تعالى .

تشمل هذه الدراسة الموضوعات التالية :

أولاً : الحب الإلهي والتصوف الإسلامي .

١ ـ هل يمكن تعريف الحب الإلهي ؟

٢ ـ لماذا إرتبط الحب الإلهي بالتصوف ؟

٣ ـ من هو المحب في نظر الصوفية ؟

ثانياً : كيف تكون المحبة بين الله وعباده ؟

١ ـ هل المحبة هى الشوق أم العشق عند الصوفية ؟

أ ـ تعريف المحبة

ب ـ تعريف الشوق

جـ ـ العشق عند الصوفية

أولاً : الحب الإلهي والتصوف الإسلامي :

ارتباط الحب الإلهي بالتصوف حقيقة تثبتها النصوص الشرعية والدراسات الموضوعية لنظرية الحب الإلهي في الإسلام و الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية والمانوية . بهذه المسلمة (٢) استهل حديثي عن الحب الإلهي وعلاقته بالتصوف الإسلامي خاصة ونحن نعرف أن المحبة الإلهية مقام اختص به الإسلام بنوع من الخصوصية لانجدها في غيره من الديانات الأخرى ، وإن كام لهذه الديانات ـ بشكل أو بآخر ـ دور في تشكيل فكرة الحب الإلهي وأساليب التعبير عنها . لا أقول ذلك تعصباً مني للإسلام وتقليلاً من شأن هذه النظرية في الديانات الأخرى ، وإنما تقريراً لواقع تؤكده الشواهد النقلية والعملية في التصوف الإسلامي فالحب الإلهي في التصوف الإسلامي ليس طريقاً للمعرفة وحسب ، وإنما هو أيضاً منهجاً للتسامي الخلقي ومذهباً لفهم الكون وتفسير الوجود (٣). يقول الاستاذ طه عبد الباقي مسرور مؤكداً هذا المعنى :

" ومن مفاخر التصوف الإسلامي أنه وحده بين المناهج الروحية العالمية ، يتخذ الحب الإلهي كتاباً للمعرفة ومعراجاً للإلهام وسبيلاً للأخلاق . ومنهجاً للتسامي واساساً لفهم الكون وتفسير الحياة ، ثم هو بعد ذلك ، مناجاة وأنس ورضا ويقين وعبادة وخضوع ، وتذلل لرب الوجود وسيد الكائنات ، ومفيض الخيرات والبركات المتفرد بالجمال والبهاء والثناء والجلال (٤) ".

والدين الإسلامي بإعتباره خاتم الديانات السماوية فهو بالضرورة أتم وأوفى مما ورد في غيره من الديانات الأخرى ، وقد قرر الشهرستاني (٥) هذا المعنى حين ذهب إلى القول بأن الأسرار الإلهية والأنوار الربانية في الوحي والتنزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث : مبدأ ووسط وكمال ، والمجيء أشبه بالمبدأ ، والظهور أشبه بالوسط والإعلان أشبه بالكمال . عبرت التوارة عن طلوع صبح

الشريعة والتنزيل بما ورد فيها من أن الله تعالى جاء من طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير (٦) ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال بالاستواء والإعلان على فاران (٧).

وقول الشهرستاني هذا ، وإن كان فيه اثبات لنبوة المسيح عليه السلام وسيدنا محمد ﷺ : ففيه أيضاً تأكيد على أن الاديان الثلاثة يكمل بعضها بعضا ، وأن الدين الإسلامي هو أكملها لأنه خاتمها." قال السيد المسيح في الانجيل ما جئت لأبطل التوراة ، بل جئت لأكملها .. فإذا قال صاحب التوراة : النفس بالنفس والعين بالعين ، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن ، والجروح قصاص ، فأنا أقول : إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن ، فضع له خدك الأيسر " .

أما الشريعة الخاتمة فقد وردت بالأمرين جميعا . أما القصاص ففي قوله تعالى : ﴿ **كتب عليكم القصاص في القتلى** ﴾ (٨). وأما العفو ففي قوله تعالى : ﴿ **وإن تعفو أقرب للتقوى** ﴾ (٩)، ليس هذا وحسب ، وإنما أشتملت الشريعة الخاتمة أيضاً على احكام السياسة العامة الظاهرة التي نقف عليها في التوراة ، واحكام السياسة الخاصة الباطنة التي نجدها في الأنجيل ، فنجد في القرآن الكريم أحكام السياستين السياسة الظاهرة في قوله تعالى ﴿ **ولكم في القصاص حياة** ﴾ (١٠) والسياسة الباطنة في قوله تعالى﴿ **خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين** ﴾ (١١)، وقوله عز وجل ﴿ **وإن تعفوا أقرب للتقوى** ﴾ . وقد أكدت السنة النبوية المطهرة هذا المعنى في قوله صلى الله عليه وسلم " هو أن تعفوا عمن ظلمك وتعطي من حرمك ، وتصل من قطعك " . وفي قوله هذا ﷺ تأكيد لمعاني الإسلام السامية التي لخصها كذلك صلى الله عليه وسلم في قوله " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " (١٢) رواه الترمذي ومسلم .

هذه الأخلاق الرفيعة والمعاني السامية المتضمنة في الشريعة الإسلامية لا نجد لها وجوداً في الديانات والمذاهب الأخرى غير السماوية ، كالمانوية مثلاً التي ذهب البعض إلى القول بأن لها وغيرها من الديانات أثر غير قليل في تشكيل نظرية الحب الإلهي وأساليب التعبير عنها ، وخاصة وأن لها نظرية في الحب الإلهي خلاصتها كما يقول د. أبو العلا عفيفي ، " أن أرواح الأبرار ذرات نورانية انبعثت من ينبوع النور الأعظم ، فهي دائماً تنجذب إليه ، ونحن إلى العودة إليه ، وتحاول جاهدة القرار من هياكلها المظلمة ؛ فغايتها التحرر من رقبة العبودية ، والإنطلاق من سجنها الأرضي " (١٣) بيد أننا لا نجد في هذه الديانة إلا الضلال والكفر ، وهذا واضح في هذه الديانة من تفسير ماني (١٤) لكيفية نشأة الكون ، وزعمه أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين :

نور وظلمة ، وهما أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وهما كذلك قويان حساسان ودراكان سميعان بصيران لكنهما مع ذلك متضادان في النفس والصورة والفعل والتدبير والأجناس والصفات والأجسام والملائكة والشياطين متحاذيان في الخير تماذي الشخص والظل (١٥) .

وتزداد صورة هذا المذهب سوءاً إذا وقفنا على رأى ماني في نشأة خلق الانسان ، وقد صورها في مذهبه تصويراً مادياً حسياً سافراً من خلال أساطير نسجها ماني حول الانسان الأول ، وحول آدم وحواء مبيناً بها سبب خروجهما من الجنة وبواعث الخلاف بين ابنائهما (١٦) .

أغلب الظن أن البواعث التي دفعت البعض إلى القول بوجود نزعة روحية في امثال هذه الديانات ما وجد فيها من مبادىء ظاهرها التقوى وباطنها الضلال ، وقد وضعت لإجتذاب ضعاف الايمان لإضلالهم عن الدين ، فقد وضع ماني منهجاً خاصاً للدخول في دين المانوية ظاهره مصلحة الانسان وباطنه هلاكه

خلاصته : ان يمتحن المرء نفسه ، فإن وجدها قادرة على قمع الشهوة والحرص على ترك أكل اللحمان وشرب الخمر والتناكح ، وترك أذية الماء والنار والسحر والرياء ، فليدخل في الدين ، وإن لم يلمس من نفسه القدرة على هذا جميعه ، فلا يدخل في الدين ، وإذا كان يحب الدين ولم يقدر على قمع الشهوة والحرص فليغتنم حفظ الدين والصديقين . وليكن له بإزاء أفعاله القبيحة أوقات يتجرد فيها للعمل والبر والتهجد والمسألة والتضرع ، لأن ذلك يقنعه في عاجله وآجله ، وتكون صورته الصورة الثانية في المعاد .

مهما يكن من هذه الأقوال ـ التي تحاول أن تجعل للديانات الأخرى نصيباً في إرساء دعائم نظرية الحب الإلهي في التصوف ، وبالتالي تؤثر بشكل أو بآخر في التصوف الإسلامي ـ فإرتباط هذه النظرية بالتصوف الإسلامي أمر لا يحتمل الشك خاصة وقد ارتبط ظهور هذه النظرية بالبواكير الأولى للتصوف الإسلامي حينما كان الغالب على اوائل الصوفية القول بأن الحب الإلهي هو سر خلق الله للعالم ، لأنه تعالى أراد أن يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره في صفحة الوجود ليكون دليلاً عليه ، كما قال الله تعالى عن نفسه في حديث قدسي .

[كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني] (١٧)، وكان من نتائج هذه النزعة ، كما يقول د. أبو العلا عفيفي (١٨) ظهور نظرية الحب الإلهي وذيوعها في اوساط الصوفية طوال العصور ، وظهور فكرة الجذب الصوفي وفكرة الاتصال بالله .

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول إن الحب الإلهي والتصوف الإسلامي وجهان لحقيقة واحدة قوامها " قوم أمتلأت قلوبهم من معرفة الله وعمرت بمحبته وخشيته واجلاله ومراقبته ، فسرت المحبة في اجزائهم ، فلم يبق فيها عرق ينبض ولا مفصل إلى وقد دخله الحب ، قد أنساهم حبه ذكر غيره ، وأوحشهم أنسهم عمن سواه " (١٩) .

والصوفي لا يصل إلى هـذه الدرجة ، كما يقول ابن القيم ، إلا إذا صارت صفات ربه وأسماؤه مشهداً لقلبه ، انسته ذكره غيره ، وشغلته عن حب سواه ، وحديث دواعي قلبه إلى حبه تعالى بكل جزء من أجزاء قلبه وروحه وجسمه فحينئذ يكون الرب سبحانه سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، فهؤلاء (أى الصوفية) قلوبهم قد قطعت الألوان ، وسجدت تحت عرش الرحمن " (٢٠) .

هذا هو المفهوم العام للحب الإلهي وارتباطه بالتصوف الإسلامي وليس هذا المفهوم قاصراً على اوائل الصوفية وحسب ـ خاصة اولئك الذين جعلناهم محوراً لدراساتنا وأعني بهم صوفية القرنين الثاني والثالث الهجري ـ وإنما يمتد هذا المفهوم ليشمل الصوفية بأسرهم الذي تغنوا بعاطفة الحب الإلهي وعبروا عنها شعراً أو نثراً مع اختلاف مذاهبهم ومشاربهم ولغاتهم .

فمن منا يستطيع أن يغفل من صوفية القرن الثالث الخراز (٢١) المتوفى عام٢٧٧هـ ، والحكيم الترمذي (٢٢) المتوفى عام ٢٨٥هـ ، والجنيد (٢٣) المتوفى عام ٢٩٧هـ ، فأقوالهم في التصوف وخاصة ما ورد فيها من عبارات مفعمة بالمحبة الإلهية لخير شاهد علىخلوصهم لله بالكلية ، وعبوديتهم له سبحانه ، كيف لا وقد أصبح التصوف في عهدهم طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة (٢٤) .

ونذكر من صوفية القرن الثالث : أبو سليمان الداراني المتوفى عام ٢١٥هـ ، وهو ممن تحدث عن الحب المتبادل بين الله وأوليائه ، وكان يرى أن القلب حين يبكى لأنه فقد ربه ، فإن الروح تبتيج لأنها وجدته (٢٥) .

ومما يلفت النظر أيضاً أن الحب الإلهي ظل حقاً مشتركاً بين الزهاد والصوفية من بعدهم سواء من غلب عليهم الطابع العملي (أى الصوفية العمليين) أو الطابع النظري (أى الصوفية النظريين الذين جمعوا بين التصوف والفلسفة) .

يقول د. محمد مصطفى حلمي مؤكداً هذا المعنى : " ولما كان الحب طابعاً للزهد الذي عرف عند رابعة العدوية في القرن الثاني ، فقد كان هذا الحب أيضاً من أخص خصائص التصوف عند صوفية القرنين الثالث والرابع ، فأقوال معروف الكرخي على قلتها وقصرها تبين لنا أنه قبل اللفظين اللتين كان يدور حولهما الجدل في مدرسة بغداد وهما الطمأنينة (= المعرفة) والمحبة ، وقد سكر معروف بحب الله سكراً كان يرى أنه لن يفيق منه إلا بلقاء ربه ، كما كان يرى أن فناء الأتقياء بقاء وموتهم حياة " . يقول موضحاً هذا المعنى :

موت التقي حياة لانفاذ لها   قد مات قوم وهم في الناس احياء (٢٦)

وهو القائل أيضاً : " أن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعليم ، إنما هي هبة من الله وفضل " (٢٧).

وظل التصوف مطبوعاً بطابع الحب طوال القرن الثالث وتجلت أروع صوره وأقواها عند الحسين بن منصور الحلاج الذي بلغ به فرط حبه لله وفنائه فيه إلى القول بالحلول فهو القائل :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

وهو القائل أيضاً :

" ما انفصلت البشرية عنه ولا أتصلت به " (٢٨)

العبارة هنا صريحة نتبين منها الفرق بين الخالق والمخلوق ، مع العلم بأن الإنسان باعتباره موضع التجلي الإلهي متصل بالله غير منفصل عنه ، لذا فإنني اتفق مع أستاذي المغفور له د. أبو الوفا التفتازاني في القول بأن الحلول عنده مجازياً وليس حقيقياً (٢٩) .

وكذلك لعبت نظرية الحب الإلهي دوراً بارزاً في حياة كل من : أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى عام ٢٤٣هـ ، وأبو الفيض ذو النون المصري المتوفى عام ٢٤٥هـ ، وسوف نفرد لهما صفحات خاصة في هذه الدراسة لما قدماه في تاريخ التصوف الإسلامي من صور رائعة للرقي الخلقي والتهذيب النفسي.

وليس معنى الحديث عن شخصيات بعينها والتركيز عليها في هذه الدراسة أن نغض النظر أو نغفل اسماء لامعة في سماء التصوف الإسلامي ، ففيه كوكبة من الصوفية سطرت في سجل الحياة الروحية في الإسلام أنصع الصفحات وكانت مضرب الأمثال ليس في المحبة الإلهية وحسب وإنما تعدتها إلى مقامات أخرى كالفناء والاتحاد وغيرها من الأحوال (٣٠) والمقامات (٣١) التي يصل إليها الصوفي في معراجه الروحي ، كما هو الحال عند أبو يزيد البسطامي (٣٢) المتوفى عام ٢٦١هـ والذي تحدث عن الحب والمحبة والعشق ، وكان أول من أستحدث لفظة الشكر التي كان لها مع غيرها من الألفاظ الصوفية أكبر الأثر على التصوف الإسلامي ، وقد انتهى أبو يزيد في أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق في ربه. والاتحاد به (٣٣) .

وكذلك معاصره يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٥٨هـ الذي كان صاحب مذهب في الحب ، وكان في نظر البعض أو من صرح بحبه لله في عبارات واضحة ، وإن كان حبه منطويا على فضيلتي الخضوع والاستسلام لله ، وكان ذلك من الصوفية الآخذين بالفناء والخاضعين لسلطان الوجد والسكر (٣٤) .

وإذا كانت معاني الحب الإلهي السامي ، وما يتصل بها من فناء وبقاء واتحاد قد تجلت في أروع صورها عن رابعة العدوية ـ على نحو ما سوف نوضحه في هذه الدراسة ـ فيمكننا الأطلاع أيضاً على هذه الصورة المشرقة للحب الإلهي عند على

بن الموفق المتوفى عام ٢٦٥هـ الذي تكاد مناجاته لربه المعبرة عن محبته له تتطابق مع مثيلاتها عند رابعة العدوية .

والملاحظ أن فكرة الحب الإلهي كانت هى الشريان المغذي لعاطفة الصوفية قاطبة فتأججت احاسيسهم ومشاعرهم الوجدانية تجاه باريهم وانعكست آثار هذه العاطفة الجياشة على ما خلفوه لنا من أقوال ومأثورات ترجمت بحق صدق مشاعرهم وقوة عاطفتهم الدينية نلمس هذا بوضوح عند صوفية القرن الرابع والخامس والسادس والسابع الهجري فنذكر على سبيل المثال لا الحصر من صوفية القرن الرابع : موسى الأنصاري المتوفى عام ٣٢٠هـ ، وأبو أحمد بن محمد الروذباري المتوفى عام ٣٢٢هـ ، وابا محمد عبد الله المرتعش المتوفى عام ٣٢٨هـ ، وأبا بكر الشبلي المتوفى عام ٣٣٤هـ ، والخلدي المتوفى عام ٣٤٨هـ ، وأبو القاسم ابراهيم بن محمد النصراباذي المتوفى عام ٣٦٩هـ ، وهو القائل : " إذا بدالك شيء من بوادي الحق ، فلا تلتفت معها إلى جنة ولا إلى نار ، فإذا رجعت عن تلك الحال فعظم ما عظمه الله " (٣٥) .

أما عن أبرز صوفية القرن الخامس الهجري ـ الذين كان لهم اتجاه اصلاحي في مجال التصوف وضح في ارجاعهم له (أى التصوف) إلى دعامته الأساسية وهى الكتاب والسنة ـ فنذكر منهم الإمام أبو القاسم القشيري المتوفى عام ٤٦٥هـ ، وأبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٣٦) المتوفى عام ٤٨١هـ ، والإمام الغزالي (٣٧) المتوفى عام ٥٠٥هـ ، وهو أكبر مدافع عن التصوف السني القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة بما فيها من ورع وزهد وتربية للنفس واصلاح وتهذيب لها .

وقبل أن نسترسل في الحديث عن التصوف في القرن السادس الهجري وأهم ممثليه ، ثمة ملاحظة هامة جديرة بالوقوف عندها واتفق فيها مع د. أبو العلا

عفيفي لأنها معينة على تحديد ملامح التصوف في عصوره المختلفة ؛ ففيما يتعلق بالتصوف في القرنين الثالث والرابع نجد أن صوفية هذين القرنين كانوا يمثلون العصر الذهبي للتصوف الإسلامي وقد غلب عليهم الاهتمام بالأخلاق والسلوك، فأصبح الطابع الهام لهذا التصوف هو الطابع النفسي الخلقي ، فكثر اهتمامهم بالترقي الخلقي والسلوك الفاضل ، والمعرفة الذوقية المباشرة بالله ، والفناء في الحقيقية المطلقة ، والاتحاد بها والتحقق بالطمأنينة والسعادة (٣٨) ، وقد عبروا عن هذه المعاني الخلقية في أسمى صورها بطريقة الرمز تعبيراً عن مواجيدهم القلبية وأحاسيسهم الوجدانية وإن كان الأصوب في رأيهم عدم البوح بها الإفصاح عنها.

وتميز التصوف في القرن الخامس الهجري بنزعة اصلاحية حاول فيها اقطابه رد التصوف إلى أصوله في الكتاب والسنة ، وكان هذا في نظر البعض السبب في تسمية صوفية القرن الخامس بأصحاب التصوف ، وأغلب الظن أن السبب في ذلك مردود إلى تمييزهم عن صوفية القرن السادس والسابع الهجري الذين اطلق عليهم اصحاب التصوف الفلسفي (٣٩) الذين اتجهت عنايتهم إلى وضع نظريات في الوجود على دعائم من الذوق فجاء تصوفهم لا يخلو من غموض وذو لغة. اصطلاحية خاصة تدق على افهام العامة من الناس .

والتصوف الفلسفي وإن دارت مسائله طول نظريات فلسفية في تفسير الوجود كنظرية الفيض ، ومحاولة رد الكثرة إلى الوحدة ـ وهو ما نجده عند بعض فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا ـ فإننا لا نستطيع أن نعتبر نظريات اصحاب التصوف الفلسفي فلسفة لأن تفسيرهم لنظرياتهم في الوجود والمعرفة قائم على اساس الذوق وليس العقل . كما أننا لا نستطيع أن نعدهم من الصوفية الخلص لأن تصوفهم ممزوج بالفلسفة ومصنفاتهم في التصوف تنحو نحواً فلسفياً لذا فإنني اتفق مع استاذي د. التفتازاني (٤٠) في القول بأن تصوفهم بين بين ، فأصحاب هذا

التصوف وإن شاركوا الصوفية في بعض الخصائص لعل أهمها : الرمز في التعبير ، والاهتمام بالباطن وإصلاح النفس وتهذيبها ، والأخذ بالمجاهدات والأذواق الحاصلة عنها كالمقامات والأصول ، وجعل الكشف منهجاً للمعرفة بالحقائق ، فإنهم يأخذون من الفلاسفة أيضاً الاهتمام بوضع نظريات في الوجود وإن غالوا فيها فقالوا بالحلول والاتحاد ، والتصرف في عالم الأكوان بالكرامات ، وصدرت عنهم الشطحات ، وما هذا كله في رأيي إلا نتاج ثقافتهم الموسوعية التي جمعت بين المنقول ـ المردود إلى العلوم الشرعية الإسلامية والمعقول ـ المردود إلى الفلسفة اليونانية (٤١) والفلسفة الشرقية القديمة من فارسية وعندية من جهة ، والفلسفة الإسلامية على نحو ما نجده عند الفارابي واخوان الصفا وابن سينا ، أوغلاه الشيعة من الإسماعلية من جهة أخرى ـ فجاءت ثقافتهم مزيجاً من الفلسفة والتصوف .

أما عن متفلسفة الصوفية في الإسلام في القرنين السادس والسابع الهجري فنذكر منهم : السهرودي (٤٢) المقتول صاحب حكمة الاشراق ؛ ومحيي الدين بن عربي (٤٣) المتوفى عام ٦٣٨هـ، صاحب نظرية وحدة الوجود (٤٤) في التصوف الإسلامي والمعروف بأسم " الشيخ الأكبر"، والمتغني أيضاً بالحب الإلهي شعراً في ديوانه الشهير " ترجمان الأشواق " الذي يقول فيه مبيناً أن الحب هو أساس الأديان كلها :

لقد صار قلبي قابلاً كل صوره	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت	ركائبه فالدين ديني وإيماني(٤٥)

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا المجال عبد الحق بن سبعين (٤٦) المتوفى عام٦٦٩هـ الذي عرف أيضاً بمذهبه في وحدة الوجود وإن تميز عن ابن عربي بأنه كان أكثر منه امعاناً في اطلاق الوحدة ونفى الكثرة فعرف مذهبه بالوحدة المطلقة.

أما عن صوفية الإسلام المتغنين بالحب الإلهي شعراً فمن أبرزهم :

سلطان العاشقين عمر بن الفارض (٤٧) المتوفى عام ٦٣٢هـ ، وجلال الدين الرومي (٤٨) المتوفى عام ٦٧٢هـ ، وكلاهما له باع كبير في التصوف الإسلامي عامة والحب الإلهي خاصة .

هكذا كان الحب الإلهي حظاً مشتركاً بين الصوفية جميعاً سواء من غلب على تصوفهم الطابع النفسي الخلقي السلوكي أو الطابع الفلسفي الممزوج بالتصوف ، فقد عبر كل متصوف ـ بغض النظر عن مذهبه ولغته ـ عن عاطفته وترجمها بصدق في مصنفاته شعراً كانت أم نثراً ، فكانت هذه المؤلفات زخراً لنا تعرفنا من خلالها على تطور نظرية الحب الإلهي عند الصوفية وعرفنا منها ارتباط هذه النظرية الوثيقة بالتصوف الإسلامي .

استكمالاً لأطراف هذا الحديث ، سأحاول الآن الأجابة عن بعض التساؤلات التي سأطرحها آملة زيادة البيان .

١ ـ هل يمكن تعريف الحب الإلهي ؟

إذا كانت علاقة العبد بربه هى علاقة روحانية عمادها المحبة ، تترجم عملياً في صورة ألوان العبادات والمجاهدات البدنية والنفسية ، فإن تحديد هذه العلاقة ومحاولة تعريفها ، هى في رأيي أمر ليس بالشيء الهين ، خاصة وأن التجربة الصوفية تجربة ذاتية لا يعرف أغوارها إلا من يكابدها وهنا تتنوع الرؤى والتعبيرات والتعريفات .

وفي محاولتي للإجابة عن تساؤلي السابق : هل يمكن تعريف الحب الإلهي ؟ ليس أمامي من سبيل إلا الوقوف على جانب من آراء الصوفية في مسألة الحب الإلهي ، ومحاولة فهم حقيقة هذه العلاقة الروحانية الخالصة .

ففي معرض تعريف لسان الدين بن الخطيب (٤٩) للحب الشريف ذهب إلى القول :

إن الحب الإلهي هو أصل طريق التصوف ـ وأساس الوعي الروحي ، وأن الأرض التي يغرس فيها الحب الإلهي ، وهى النفس لابد من اعدادها الإعداد الجيد وذلك بتنظيفها أولاً من الشكوك وإروائها ثانياً من جداول العقل والنقل بعد تمييز ما يصلح منها لاغتراس الحب الإلهي وما لا يصلح .

وعندما سؤل الجنيد عن المحبة دمعت عيناه وقال : " عبد ذاهب من نفسه متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هيبته ، وصفى شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه ، فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فمن الله ، وإن تحرك فبآمر الله وإن سكن فمع الله ، فهو بالله ولله ومع الله " (٥٠) .

وحقيقة المحبة كما يراها بعض الصوفية هى أن يستغرق العبد في ربه بالكلية فيوفيه حقوقه تعالى ، ولا يعد له من حظوظ الدنيا أو مسألة الله شيء منها .

قال أبو عبد الله القرشي رضى الله عنه ، حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببته حتى لا يبقى لك منك شيء .

وقال أبو يعقوب السوسي رضى الله عنه : حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله تعالى وينسى حوائجه إليه (٥١) .

وقال يحيى بن معاذ : حقيقة المحبة ما لا ينقص بالجفاء ولا يزيد بالبر .

وقال ليس تصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده (٥٢) .

وأوجز الكتاني القول في المحبة فقال : هى الإيثار للمحبوب .

أما الحارث المحاسبي فقد فضل معنى هذا الإيثار الدال على المحبة وقال :

" المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ، ثم ايثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سراً وجهراً ، ثم علمك بتقصيرك في حبه " (٥٣) .

هذا هو الحب الإلهي الصادق الذي أجمع عليه كل المحبون من الصوفية وتغنى به شعرائهم ، ففي حب العبد لربه بذل وعطاء ، وإيثار دون ما حاجه إلى ثواب أو جزاء أو حظ ينال بل غاية المنى هو الفوز برضا المحبوب وأداء حقوقه كاملة ولعلنا نلمس هذا المعنى بوضوح عند أبو حفص عمر بن القارضي حين يقول :

مالي سوى روحي وباذل روحه ... في حب من يهواه ليس بمسرف

فلئن رضيت بها فقد اسعفتني ... يا خيبة المسعى إذا لم تسعف (٥٤)

هذا المفهوم العام للحب الإلهي الذي تتجمع فيه الأحاسيس الانسانية في أرفع صورها وتوجه بالكلية إلى الخالق وإن تجلت صورته عند رابعة العدوية ، فإننا نجده عند الحلاج عاصم للانسان من الزلل حينما يزاول أمور دنياه ، فلا خوف عليه ولا حزن ، يقول مشيراً إلى هذا المعنى :

والله ما طلعت الشمس ولا غربت ... إلا وحبك مقرون بأنفاس

ولا جلست إلى قوم أحدثهم ... إلى وأنت حديثي بين جلاس

مالي وللناس يلحقوني سفهاً ... ديني لنفس ودين الناس للناس (٥٥)

والحب الإلهي وأن تعددت تعريفاته واختلفت تعبيرات الصوفية في الدلالة على حقيقته ، فهو حب بين العبد وربه تتجمع فيه كل المعاني الروحية السامية وعلى رأسها تجرده من صفة النفعية ، فلا أمل عند المحب في ثواب ينال أو عقاب يزال ، وإنما هى المحبة الخالصة التي تسيطر على المحب فيذهل عن كل شيء ما عدا الله ، فلا محبوب سواه . وقد ترجم بعض المحبين هذه المعاني في أبيات جزلة جاء فيها :

لما علمت بأن قلبي فارغ ... ممن سواك ملأته بهواكا

وملأت كلي منك حتى لم أدع | منى مكانا خاليـا لسواكا
فالقلب فيـك هيامـه وغرامـه | والنطق لا ينفك عن ذكراكا
والسـمع لا يصغي إلى متكلم | إلا إذا ما حـدثوا بحلاكا (٥٦)

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول أنه من المتعذر الإتفاق على تعريف عام للحب الإلهي ، فما ذكر عنه من أقوال وعبارات فياضة بمعاني المودة لا تحده ولا تعرفه بالمعنى المفهوم لكلمة تعريف ، وإن ما قيل من تعريفات عن الحب الإلهي ، هى في رأيي إنما تلقي الضوء عليه ، فالحد والتعريف إنما يكون لشيء يتفق عليه الناس جميعاً في ماهيته وصفاته ، وقد كان الإمام القشيري رحمه الله ، بليغاً حين قال عن المحبة أنها لا توصف بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب إلى الفهم من المحبة .

٢ ـ لماذا ارتبط الحب الإلهي بالتصوف ؟

الحقيقة أن الاجابة عن هذا التساؤل تستوجب منا بيان حقيقة التصوف (٥٧) الإسلامي ، وهو ما كشف عنه الصوفية انفسهم في أقوالهم . سنحاول الآن أن نستشف من أقوال الصوفية المتضمنة لمعاني الحب الإلهي تفسيراً لارتباط الحب الإلهي بالتصوف .

التصوف في رأى محمد بن القصاب : اخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام .

والتصوف في رأى الكتاني خلق ، فمن زاد على الصوفي في الخلق ، فقد زاد عليه في الصفاء .

ويتفق سمنون ورويم على أن التصوف عبودية تامة لله .

قال سمنون : التصوف هو أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء .

وقال رويم : التصوف هو استرسال النفس مع الله تعالى على مايريده .

أما الجنيد فقد وجد أن التصوف إنما هو تعبير عن المحبة الخالصة لله دون ما غرض ، وإنه لا حياة بدون حب الله . ومن أقواله الدالة على هذا المعنى : التصوف هو أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة". وهو أيضا : " أن يميتك الحق عنك ويحييك به " . قال المزين : التصوف الانقياد للحق .

وإلى قريب من هذا المعنى قال الشبلي في معرض تعريفه للتصوف : " التصوف الجلوس مع الله (٥٨) بلا هم " .

ووصف الشبلي حال الصوفي فقال مبيناً علاقته بربه : " الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق كقوله تعالى ﴿ **واصطفيتك لنفسي** ﴾ (٥٩) ، قطعه عن كل ضير ، ثم قال له ﴿ **لن تراني** ﴾ (٦٠) .

وإذا كان التصوف خلق حسن يتحلى به الصوفي ، وهو ما يتضح في متابعة الصوفية لأقوال الرسول ﷺ وافعاله وتأسيهم به صلى الله عليه وسلم لأن خلقه القرآن ، وخضوعهم بالكلية لله تعالى ، وعبوديتهم التامة له : فإن هذا كله ما هو إلا تعبير عن محبتهم لله تعالى .

وإذا كانت مجاهدات الصوفية البدنية والروحية هي وسيلتهم في التعبير عن حبهم لله سبحانه وتعالى . وأن الغاية من هذا كله هي الفوز برضا المحبوب والقرب منه تعالى ، جاز لنا أن نقول أن المحبة هي طريق القرب إلى الله تعالى والمعرفة به . فقد ورد في صحيح السنة عن أبى هريرة رضى الله عنه قول رسول الله ﷺ : " إن الله تعالى قال : ما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما أفترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه (٦١) ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ، ولئن سألني لأعطيته ، ولئن أستعاذني لأعيذنه " (٦٢) .

ولما كان التصوف في حقيقته صفاء ونقاء للسريرة ، وبذل عطاء وإيثار من المحب للمحبوب ، ومن الصوفي لله سبحانه وتعالى ، وثبوت إرادة قلبه لمحبوبه ، وعلوها وظهورها منه لتعلقها بالمحبوب المراد .

ولما كانت هذه المعاني هى عين ما تنطوي عليه كلمة المحبة خاصة وانها (أى المحبة) تدور في اللغة ـ كما يقول بعض الباحثين ـ على خمسة أشياء هى :

١ ـ الصفاء والبياض

٢ ـ العلو والظهور

٣ ـ اللزوم و الثبات

٤ ـ اللب (وهو القلب)

٥ ـ الحفظ والامساك (٦٣).

أقول لما كان الاتفاق تاماً بين معنى التصوف وحقيقة المحبة فلا غرابة في تلازمهما ، فلا تصوف بغير حب ولا حب بغير طريقة ــ أقصد هنا الطريق الصوفي ـ ؛ فالمحبة تدل على صدق الطالب ، وأنه من أهل الطريق ، وهى أيضاً معقد نسبة العبودية ، فالعبودية معقودة بها بحيث متى انحلت المحبة انحلت العبودية (٦٤). ومدار هذا الطريق فيما يرى ذو النون على أربع هى : حب الجليل ، وبغض الفاني القليل ، واتباع التنزيل وخوف التحويل (٦٥) .

وإذا كان مدار الطريق الصوفي هو حب الله عز وحل وبغض الدنيا وما فيها ، وأتباع الشريعة من كتاب وسنة وما نزل فيها من عقائد وعبادات يؤديها الصوفي عن طيب خاطر ، وعن حب خالص (٦٦) لله ، ويظل حريصاً على دوام هذه الصلة الروحية الخالصة ، فإن الله سبحانه وتعالى يكون عند حسن ظن عبده به فيديم عليه محبته . يقول ذو النون المصري في مناجاته مؤكداً هذا المعنى : " إن لله عباداً ملأ قلوبهم من صفاء محبته ، وهيج أرواحهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان

من شــوق إليـه أنفسـهم ، وأدنـى منـه هممهـم ، فهـو مؤنـس وحشـتهم وكيـب أسقامهم .

ثم يردف مناجياً ربه :

الهي لك تواضعت ابدانهم ، وإلى الزيادة منك انبســطت أيديهـم فـأذقتهم مـن حلاوة الفهم عنك ، ما طيبت بـه عيشـهم ، وأدمـت بـه نعيمهـم ، ففتحـت لهـم أبواب سماواتك ، وأبحت لقلوبهـم الجـولان في ملكوتـك ، بـك مـا نسـيت محبـة المحبين ، وعليك معول شوق المشـتاقين ، وإليـك حنـت قلـوب العـارفين ، وبـك أنست قلوب الصادقين " (٦٧) .

خلاصة القول إن التصوف مرهون بالمحبة ، ولولا الحب ما كـان الطريـق ومـا كانت معرفة ، وبالحب يصل العارفون إلى اسمى درجاتها.

٣ ـ من هو المحب في نظر الصوفية ؟

ليس كل مرتاد لطريق الصوفية مــن المحبـين ، فللمحـب في نظـر أهـل الطريـق سمات خاصة بعضها ظاهر وبعضها باطن ذكرها بعض مشايخ الصوفية .

فمن السمات الظـاهرة للمحـب كمـا يقـول الغزالـي : " قلـة الخلطـة ، كـثرة الخـلوة ، دوام الفكر . والمحب لله ظاهر الصمت ، لا يبصر إذا نظر ، ولا يسمـع إذا نودي ، ولا يفهم إذا كلم ، ولا يحزن إذا أصيب بمصيبـة ، وإذا أصيـب بجـوع فلا يدري ، ويعرى ولا يشعر ، ويشتم ولا يخشى ، ينظر إلى الله تعالى في خلوته ، ويأنس به ويناجيه ولا ينازع أهل الدنيا في دنياهم " (٦٨) .

والمحب في نظر الحارث المحاسبي إنما يعرف بأخلاقه وكثرة الفوائد التي يجربها الله على لسانه يحسن الدلالة عليه ، وما يوحى إلى قلبه ، وهــو لشـدة تعلقـه باللـه

وحبه له يكون نحيلاً دائم الفكر ، كثير السهر مؤتنساً بالطاعة ، دائم النطق بالمحبة على قدر نور الفائدة خاصة وأن الفوائد من الله واصلة إلى قلوب محبيه .

أما عن السمات الباطنة للمحب فلعل أهمها : أن يلازم قلبه على الدوام الخوف والرجاء . هنا قد يقول قائل : كيف يكون الصوفي محباً لله وهو خائف خاصة وأن رابعة العدوية قد تخطت بحبها لله مرحلة الخوف والرجاء ؟

يجيب المحاسبي عن هذا التساؤل موضحاً معنى الخوف والرجاء الذي يمتلك قلب المحب فيقول : إن الخوف مرتبط بالرجاء عند المحبين ، فهم خائفون لما ضيعوا في سالف الأيام لا زماً لقلوبهم ، ثم هم خائفون أيضاً خوفاً ثانياً لا يفارق قلوبهم أن يسلبوا النعم إذا ضيعوا الشكر على ما أفادهم ، وإذا تمكن الخوف من قلبوهم ، وأشرقت نفوسهم على حمل القنوط عنهم ، هاج الرجاء بذكر سعة الرحمة من الله ، ولذلك يقول المحاسبي " فرجاء المحبين تحقيق ، وقربانهم الوسائل فهم لا يسأمون من خدمته ، ولا ينزلون في جميع أمورهم إلا عند أمره لمعرفتهم به أنه قد تكفل لهم بحسن النظر " (٦٩) .

وخوف المحب كما نرى ، غير مذموم ، ورجاؤه محمود ، فالمحب كما قالت رابعة " لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه " (٧٠) .

والمحب الصادق يكون شارداً ، دائم الفكر ، وأجمع الصوفية على أن وجه المحب يعلوه الإصفرار . فقد سأل ذو النون جارية عن سبب أصفرار وجهها فقالت : من محبته ، وأخبرته أنها شربت بكأس ود ربها ونامت مسرورة ، فاصبحت بحب مولاها مخمورة ، وأوصته إذا أراد أن يكون من المحبين أن يلتزم السكوت حتى يتوهم القوم أنه مبهوت ، وأن يرضى من الله بالقوت ، فيبني الله له بيتاً في الجنة من ياقوت ، والياقوت هنا رمز لسمو منزلته في الحب الإلهي (٧١) .

وقد أجمل المحاسبي القول في الصفات الظاهرة والباطنة للمحب فقال " المنقطع إلى الله عز وجل عن خلقه ، ظاهره ظاهر أهل الدنيا ، وباطنه باطن المجلين الهابئين لربهم ، لأنه صرف قلبه إلى ربه فاشتغل بذكر رضاه عند ذكر رضا خلقه فطاب في الدنيا عيشه ، وتطهر من آثامه ، وأنزل الخلق بالمنزلة التي أنزلهم ربهم عبيداً إذ لا يملكون له ضراً ولا نفعاً ، فآثر رضا الله على رضاهم ، فسخت نفسه بطلب رضا الله ، وإن سخط جميع خلق الله يرضى الله بسخط كل أحد ، ولا يسخط الله برضا أحد من خلقه ، فملاك أمره في جميع ذلك ترك الاشتغال والتثبت لمراقبة الرقيب عليه " (٧٢) .

والمحب الصادق في رأى سفيان الثوري هو الذي يصبر على الألم الذي يمتحن به الرب عبده ، والمحب الصادق عند مالك بن دينار هو الذي يتلذذ بالألم ، بينما المحب الصادق في رأى رابعة العدوية ، إنما يكون في محبته غير ملتفت لشيء في الوجود إلا حبيبه ، فهو محب ذاهل سابح مع الأشواق والوجد ، ومن هنا كان فناؤها في حب الله عز وجل وقد بدا ذلك واضحاً في شعرها حين قالت :

إذا صح منك الود فالكل هين … وكل الذي فوق التراب تراب

ارتبط الحب عند رابعة بالفناء ، وهو شعارها في القرب وطريقها إلى الوصول ، وعندها المحب الصادق هو الذي ينسى الآلام والمحن وينسى كل ماحوله في العالم . وليس معنى ذلك أن يبتعد عن الناس وينفر منهم ، بل هو محب للناس جميعاً ، محب للكون بما فيه من كائنات حية وآيات دالة على عظيم القدرة ، فكلها من مخلوقات الله المسبحة بحمده ، والمحب بدوره مشارك لهذا الكون في التسبيح والمناجاة والعبودية ، ولهذا فالمحب دائماً نموذجاً للرضا والأطمئنان والسعادة ، فهو راض بقضاء الله وقدره ، شاكر لأنعمه عليه ، يعلم أن وراء كل حادثة سراً

محجباً وأمراً مغيباً ، باطنه الرحمة والخير وظاهره العذاب والشر ، وصدق الله العظيم إذ يقول : " وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم " (٧٣) .

هذه بعض ملامح المحب في نظر الصوفية ، وهي في جملتها دالة على سمو خلقه ، وعظيم عرفانه بقدرة الله وجلاله ، وامتثاله لقضائه خيراً كان أم شراً ، وخضوعه وعبوديته التامة له تعالى .

ثانياً : كيف تكون المحبة بين الله وعباده ؟

قد يخيل للبعض أن الحب خاصية الحي العارف المدرك وحسب وهو ما يسمى عند الصوفية " بحب العبد للحق " . وأن المحبة إنما تكون من المخلوق للخالق أعترافاً بفضله ونعمه التي لا تعد ولا تحصى , ولكن حقيقة الأمر على خلاف ذلك ، فكما تكون المحبة من العبد لربه ، فإنها تكون أيضا من الله تعالى لعباده يقول عز وجل ﴿ **فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه** ﴾ (٧٤).

والمحبة كما يقول الهجويري ، معروفة بين جميع اصناف الخلق ، ومشهورة بجميع الألسنة ، ومتداولة في جميع اللغات ، ولا يستطيع أى صنف من العقلاء أن يخفيها عن نفسه . والمحبة على ضربين : محبة الجنس للجنس (أى محبة البشر بعضهم لبعض) ، وتلك ميل وتوطين للنفس ، وطلب ذات المحبوب عن طريق المماسة والملاصقة ، والثاني : محبة الجنس لغير الجنس (أى محبة العباد لله) وهذه تتطلب القرار مع صفة من أوصاف المحبوب يطمئن إليها ويأنس بها . مثل سماع كلامه أو رؤيته .

والمعتقدون في المحبة أيضاً على قسمين : من يرى انعام الحق عليه ورؤيته الانعام والاحسان تقتضي محبة المنعم والمحسن . والثاني : من يضع كل الإنعام في

محل الحجاب بسبب غلبة المحبة ، ويكون طريقهم إلى المنعم من رؤيتهم للمنعم (٧٥) .

ولكي نجيب على تساؤلنا : كيف تكون محبة العبد لله ، ومحبة الله لعباده ؟ نرجع إلى كتاب الله فنجد في آياته الكريمة الجواب الكافي والنور الهادي . يقول الله عز وجل : ﴿ **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفرلكم ذنوبكم** ﴾ (٧٦) ؛ فمحبة العبد لله ولرسوله إنما تكون في طاعته لهما ، واتباعه أمرهما واجتنابه نواهيهما ، ومحبة الله للعباد إنما تكون بإنعامه عليهم بالغفران (٧٧) ، والعفو عن سيئاتهم . يقول عز وجل ﴿ **يؤتكم خيراً مما أخذ منكم ويغفرلكم** ﴾ (٧٨) . وقد ذكر الله تعالى الحب المتبادل بينه تعالى وبين عباده في قوله تعالى عز وجل ﴿ **يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤته من يشاء والله واسع عليم** ﴾ (٧٩) .

يرتبط الحب في القرآن الكريم بالإيمان ، يقول الله تبارك وتعالى ﴿ **والذين آمنوا أشد حباً لله** ﴾ (٨٠) .

وروى عن الرسول ﷺ أنه قال " من أحب الله فليحبني ، ومن أحبني فليحب أصحابي ، ومن أحب أصحابي فليحب القرآن ، ومن أحب القرآن فليحب المساجد فإنها ابنية أذن الله تعالى برفعها وتطهيرها وبارك فيها فهي ميمونة ميمون أهلها ، فهم في صلاتهم والله تعالى في حوائجهم ، فهم في مساجدهم والله تعالى في نجح مقاصدهم " (٨١) .

وقال سفيان الثوري : " من أحب من يحب الله تعالى فإنما أحب الله ، ومن أكرم من يكرم الله تعالى فإنما يكرم الله تعالى " . وقال سهل رحمه الله " علامة

حب الله حب القرآن ، وعلامة حب الله وحب القرآن حب النبي ﷺ ، وعلامة حبه ﷺ حب السنة ، وعلامة حب السنة حب الآخرة ، وعلامة حب الآخرة بغض الدنيا ، وعلامة بغض الدنيا ألا يأخذ منها إلا زاداً وبلغه إلى الآخرة " .

وقال الفضيل رحمه الله " إذا قيل لك أتحب الله ؟ فاسكت فإنك إن قلت : لا كفرت ، وإن قلت : نعم : فليس وصفك وصف المحبين فأحذر المقت " .

وقال أيضا عندما سئل عنه الرجل الصالح " أنه من كانت النصيحة في نيته ، والخوف في قلبه ، والصدق في لسانه والعمل الصالح في جوارحه . قال الله تعالى في معراج النبي ﷺ يا أحمد إن أحببت أن تكون أروع الناس فأزهد في الدنيا ، وأرغب في الآخرة ، فقال يا الهي : كيف أزهد في الدنيا ؟ فقال خذ من الدنيا بقدر الطعام والشراب واللباس ، ولا تدخر لغد ، ودم على ذكري فقال : يارب كيف أدم على ذكرك ؟ فقال بالخلوة عن الناس واجعل نومك الصلاة ، وطعامك الجوع ، وقال ﷺ : الزهد في الدنيا يريح القلب والبدن ، والرغبة فيها تكثر الهم والحزن . حب الدنيا رأس كل خطيئة والزهد فيها رأس كل خير وطاعة (٨٢) .

فالحب الإلهي إذن هو ثمرة مجاهدات العبد الروحية والبدنية والنفسية لأنه متى أستطاع الانسان أن يكبح جماح شهواته ، وأن يسمو بنفسه فوق رغائبها المادية ، فلا يعد في قلبه مكان لشيء يشغله سوى ذكر الله ومحبته فيأنس بذكره تعالى ويطرب لمناجاته ، وكلها مظاهر دالة على الإيمان الكامل بالخالق ، رب كل شيء وكتب التصوف إلاسلامي زاخرة بالعديد من المحبين الذين وصلوا إلى هذه الدرجة من قوة التدين وعمق الإيمان . فها هو ابن القارضي يتغنى في شعره بالحب الإلهي مبيناً أن الحب لله هو عين الحياة ، وأن الموت بالحب حياة ، والحياة بدون حب موت يقول :

إن الغرام هو الحياة فمت به حباً فحقك أن تموت وتعذرا (٨٣)

ويقول أيضاً :

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل   فما اختاره مضني به وله عقل

وعـش خاليـاً فالـحب راحته عنــا   وأولــه سـقـم وآخــره قتـل

ويقول كذلك :

فمن لم يمت في حبه لم يعش به   ودون اجتناء الفحل ما جنت النحل(٨٤)

هذه النظرة العميقة في الحب الإلهي . اتفق مع أستاذي المغفور له د. التفتــازاني في القول بأنــه أسـمى عاطفـة في الانسـان ، لا تقتصـر آثـاره الايجابيـة علـى الفـرد وحسب فيحيا قلبه ، وإنما تتعداه إلى المجتمع كلـه ، فيصبـح مصـدراً لكـل فضيلـة اجتماعية ، وبابا للخير للفـرد والمجتمـع معـاً ، فبـالحب يسـود التفـاؤل بـدلاً مـن التشاؤم ، ويحيا الفرد والمجتمع في سلام وأمان .

وقد فصل الإمام الغزالي القول في حقيقة المحبة مع بيان أسبابها فقال : " أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك " ، وهذا يعني أنها خاصية للإنسان وحـده دون الجماد ، وأن الحب لما كان تابعاً للادراك والمعرفة انقسـم لا محالـة بحسـب انقسـام المدركات والحواس ، فكل حاسة إدراك لنوع من المدركات ، ولكل واحدة منهـا لذة في بعض المدركات ، ولما كانت هذه المدركات بالحواس ملذة كانت محبوبـة ، قال الرسول ﷺ : " حبب إلي من دنيــاكم ثـلاث : الطيــب والنسـاء وجعـل قـرة عيني في الصلاة " (٨٦) .

ومع أن المحبوب الأول للإنسان هو ذاته وولده وعشيرته وأصدقائه ، وأنــه قـد يحب غيره لأجل نفسه (٨٧) ، فإن المحبوب بالحقيقــة عنـد ذوى البصـائر هـو اللـه تعالى ؛ ولا يسـتحق المحبـة سـواه (٨٨) ؛ فهـو وحـده سـبحانه وتعـالى المسـتحق للعبادة ، معرفته تعالى هى أجمل اللذات ، وصدق الصوفية إذ قالوا عن التصــوف " من ذاق عرف " ، ومن هنا قـال الغزالـي : " ومـن عـرف اللـه عـرف أن اللـذات

المفرقة بالشهوات المختلفة كلها تنطوي تحت لذة معرفته تعالى . ولهذا قال بعض الصوفية :

وهجره أعظم من ناره   ووصله أطيب من جنته

فإذا كانت الجنة معدة لتمتع الحواس ، فإن لذة القلب وهى أعلى اللذات ـ في معرفته تعالى ، وفي لقائه فقط (٨٩) ، وكلما أزدادت المحبة ازدادت اللذة ، ولهذا يرى الغزالي أن أسعد الناس حالاً في الآخرة أقواهم حباً لله تعالى . هنا قد يقول قائل : كيف يمكن للإنسان أن يقوى صلته بالله وحبه له ؟ يجيب الغزالي (٩٠) على هذا التساؤل في إحيائه مبيناً أن السبيل لتقوية صلتنا بالله تعالى وزيادة حبنا له إنما تكون بشيئين : احدهما قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب ، فكمال الحب في أن يحب الله عز وجل بكل قلبه ، وثانيهما قوة معرفة الله تعالى واتساعها واستيلاؤها على القلب وذلك بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا وعلائقها المادية ، فإذا ما تحقق ذلك تتولد شجرة المحبة والمعرفة وحب الكلمة الطيبة التي ضرب الله بها مثلاً حيث قال : ﴿ **ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء** ﴾ (٩١) .

ومن هنا لزم تأديب النفس واصلاحها وذلك بمنعها من النظر والأنس والفرح بنعيم الدنيا بل بكل ما يزايلها بالموت ويتم ذلك بالصبر والمجاهدة (٩٢) . لذا يقول بعض السادة الصوفية : إن من أوجب واجبات الانسان أن يعرف الله تعالى بإيمان ثابت ويقين لا يتزعزع (٩٣) . يقول عز وجل ﴿ **يثبت الله الذيم آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة** ﴾ ولن يصل الانسان إلى هذه الدرجة من قوة الإيمان إلا بمراقبة قلبه وجوارحه في لحظاته وانفاسه من حين يصبح إلى حين يمسي ، هذا يعني ضرورة تأدب الانسان ظاهراً وباطناً بين يدي الله تعالى (٩٤) .

فإذا ما تحقق ذلك للعبد كان محباً لله بل وعاشقاً له تعالى هنا قد أجد من يقول : هل الحب هو العشق عند الصوفية ؟

لكي أجيب على هذا التساؤل سأجعله مداداً لحديثنا في الفقرة التالية فأقول :

١ ـ هل المحبة هي الشوق أم العشق عند الصوفية ؟

الإجابة عن هذا التساؤل تستوجب منا تعريف كل مصطلح من هذه المصطلحات الصوفية وبيان الفرق بينها ، وهذا ما سنحاول توضيحه الآن .

أ ـ تعريف المحبة :

المحبة ، كما عرفها القشيري . هى محو المحب لصفاته واثبات المحبوب بذاته ، وهى حالة شريفة يشهد الحق سبحانه بها للعبد ، وأخبر عن محبته للعبد ، فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه .

والمحبة على لسان العلماء هى الأرادة ، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة ، فإن الإرادة لا تتعلق بالقديم ، اللهم أن يحمل على إرادة التقرب إليه والتعظيم له (٩٥) .

والمحبة على نحو ما عرفها إبراهيم الخواص هى : " محو الارادات ، وإحراق جميع الصفات والحاجات وإغراق الصوفي نفسه في بحر الإشارات " .

وإذا كانت المحبة عند الخواص هى أمانة الشهوات والفناء في الله فإنها تعني عند الشبلي معرفة الله حق المعرفة والشرب من كأس حبة إلى حد السكر لقوله :

ذكر المحبة يا مولاى أسكرني وهل رأيت محباً غير سكران ؟ (٩٦)

وأنشد النبى ﷺ في المحبة فقال مبيناً ما يعتري المحب من لذة لا تقاوم :

فرط المحبة حال لا يقاومها رأى الأصيل إذا محذوره قهرا

يلذ إن عدلت منه قوارعه وإن تزيد في تعديله بهـــرا (٩٧)

ويعرف أبو يزيد البسطامي المخبة مبيناً حال المحب فيقول : استقلال الكثير من نفسك ، واستكثار القليل من حبيبك .

ويرى سهل بن عبد الله المحبة في ملازمة العبد طاعة الله والالتزام بأوامره والبعد عن نواهيه ، فالمحبة عنده : معانقة الطاعات ومباينة المخالفات (٩٨) .

وبالجملة فالمحبة حال وهي من المواهب لا من المحاسب ، يفوز بها من رضى الله عنه ، وهي الموافقة ، وأشد الموافقات ، كما يقول القشيري (٩٩) الموافقة بالقلب ، والمحبة توجب انتفاء المباينة ، فإن المحب أبداً مع محبوبه ، وصدق الرسول الكريم إذ قال : " المرء مع من أحب " .

ب ـ تعريف الشوق :

الشوق بالفتح وسكون الواو حده عند الصوفية علة عظيمة ، وهو تحرق القلب عند ذكر المحبوب أو هو هبوب القلب إلى غائب (١٠٠) ، فالشوق لا يكون إلا لغائب . عرفه الجرجاني بأنه نزاع القلب إلى لقاء المحبوب (١٠١) .

والشوق كما يقول الهروي على ثلاث درجات : الدرجة الأولى : **شوق العابد إلى الجنة** ليأمن من الخائف ويفرح الحزين ويظفر الأمل . الدرجة الثانية : **شوق إلى الله تعالى** زرعه الحب الذي نبت على حافات المنن ، فعلق قلبه بصفاته المقدسة واشتاق إلى معاينة لطائف كرمه وآيات بره ، وأعلام فضله . الدرجة الثالثة : **نار أضرمها صفو المحبة** فنغصت العيش وسلبت السلوة ولم ينهها مقر دون اللقاء (١٠٢).

وعندما سئل ابن عطاء الله عن الشوق قال : أحتراق الأحشاء وتلهب القلوب ، وتقطع الأكباد . وفي رايه المحبة أعلى من الشوق لأن الشوق منها يتولد (١٠٣) .

وقال ابن خفيف : الشوق : ارتياح القلوب بالوجد ، ومحبة اللقاء بالقرب .

والشوق في راى السري السقطي أجل مقام للعارف إذا تمكن فيه ، وإذا تحقق في الشوق لا يشغل بشيء يلهيه عمن يشتاق إليه وهو الله عز وجل ، فهو سبحانه أجل ، ما يشتاق إليه المرء .

هنا قد أجد من يتساءل قائلاً : هل الشوق هو الأشتياق ؟

هنا أدع الكلمة للنصر آبادي ليرد على هذا التساؤل فيقول : للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق ، ومن دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار ، ولهذا قيل : من اشتاق إلى الله آنس الله ، ومن آنس طرب ، ومن طرب وصل ، ومن وصل اتصل ، ومن اتصل طوبى له وحسن مآب (١٠٤).

والاشتياق بهذا المعنى أسمى مرتبة من الشوق ، لأن الشوق إذ ينتهي ببلوغ الانسان مراده ، فإن اشياقه لهذا المراد . وإن كان عسيراً بعيد المنال ـــ يظل قائماً عنده ما دامت محبته متمكنة من نفسه ، ولعل هذا ما قصده بعض الصوفية حين قالوا :

ما يرجع الطرف عنه عند رؤيته حتى يعود إليه الطرف مشتاقاً

وحسن قول أبا على الدقاق في تفرقته بين الشوق والاشتياق إذ رأى أن الشوق وإن يسكن باللقاء والرؤية ، فإن الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد ويتضاعف (١٠٥) .

والصوفية وإن أجمعوا على أن المحبة هى المنبع الفياض لهذه المعاني الروحية السامية التي تتحلى بها صور الحب الإلهي ، فإن الحارث بن أسد المحاسبي يرى أن الشوق أسمى من المحبة ، فهو وإن عد نور من نورها فإنه زائد على نور المحبة الأصلية ، لأن المحبة الأصلية عنده هى حب الإيمان (١٠٦) .

ويضيف المحاسبي مبيناً أن الشوق يزيد وينقص بمقدار التقرب من الله ، فمن داوم على ذكره وأخلص في عبادته تمام الأخلاص واستشعر ضآله مجاهداته أمام عظمة الله و فضله عليه نور الله قلبه، بل ويزداد قلبه شوقاً من هذا السراج الوهاج (١٠٧) .

وبالجملة فالشوق مرتبط بالمحبة وإن كانت المحبة هى المصدر والأصل إذ لا يتصور الشوق إلا إلى محبوب ، والمحبوب هنا هو الله عز وجل ، فإذا كانت هناك محبة فهناك شوق ، ولعل ما يثبت ذلك تعريف أب على الدقاق للشوق بأنه : اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة يكون الشوق والذي من علاماته : افطام الجوارح عن الشهوات ، وحب الموت مع الراحة (١٠٨).

وروى عن بعض السلف أن الله تعالى أوحى إلى بعض الصديقين أن لي عباداً من عبادي يحبوني وأحبهم ، ويشتاقون إلى واشتاق إليهم ، ويذكروني وأذكرهم ، وينظرون إلى وأنظر إليهم فإن حذوت طريقهم احببتك ، وإن عدلت عنهم مقتك .

ويقول الرسول الكريم في دعائه إلى الله مبيناً أن غاية المنى هى الشوق إلى لقائه تعالى وهو المحب الصادق في حبه كله .

" اللهم أني أسألك الرضا بعد القضاء ، وبرد العيش بعد الموت ولذة النظر إلى وجهك الكريم والشوق إلى لقائك " (١٠٩) .

من هنا يصدق القول بأن الشوق من أحوال المحبة التي تحدث عند المحب . فالمحبة هى النبع والشوق إحدى روافده ، وحدوث الشوق بعد المحبة من المواهب الإلهية التي ليس للانسان دخل فيها.

جـ ـ العشق عند الصوفية :

الملاحظ في كتب التصوف بوجه عام أن حديث الصوفية عن الحب الإلهي لا يكون مقصوراً على بيان حقيقة المحبة ، معناها وكيفيتها ودلالتها وعلاماتها وحسب ، وإنما يتعداه إلى بيان لوازم تلك المحبة ، وإذا كانت المحبة حد مشترك بين الخالق والمخلوق ، فثمة محبة من العبد لله ، وثمة محبة من الله لعباده ، لقوله تعالى ﴿ **يحبهم ويحبونه** ﴾ . وإذا كان الشوق كذلك متبادل بين الله وعباده الصالحين لقول بعض الصوفية : من اشتاق إلى الله اشتاق إليه كل شيء ، ولما ورد في الحديث الشريف من قوله ﷺ : من أحب لقاء الله أحب الله لقائه " ؛ فإنما فيما يتعلق بالعشق ، فإن الله تعالى لا يوصف بأنه يعشق يقول الاستاذ أبا على الدقاق رحمه الله : المحبة : لذة ، ومواضع الحقيقة دهش ، أما العشق فهو مجاوزة الحد في المحبة والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالعشق ، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه ، فلا يقال : إن عبداً جاوز الحد في محبة الله ، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق ، ولا في صفته سبحانه بأنه يعشق فنفى العشق ولا سبيل له إلى وصف الحق . سبحانه لا من الحق للعبد ، ولا من العبد للحق سبحانه (١١٠) .

وحديث الصوفية عن العشق ، كما يقول الهجويري (١١١) ، متضارب وفيه كلام كثير ، فمنهم من ذهب إلى القول بأن العشق صفة المنع عن المحبوب ، والعبد ممنوع عن الحق ، والحق تعالى ليس ممنوعاً فعشق العبد له جائز ، ولا يجوز منه (للعبد) . ومنهم من قال : إن العشق لا يجوز للعبد على الحق تعالى ، لأن العشق تجاوز للحد ، والله تعالى ليس محدوداً .

أما المتأخرون منهم فقالوا : إن العشق لا يصح في الدارين إلا على طلب إدراك الذات ، وذات الحق تعالى ليست مدركة ، والمحبة تصح مع الصفة فينبغي أم لا يصح العشق عليه .

ومن أقوال الصوفية أيضاً في العشق : إنه لا تأتي إلا بالمعاينة ، والمحبة تجوز بالسمع ، ولما كان العشق نظرياً ، فإنه لا يجوز على الحق ، لأن أحداً لا يراه في الدنيا .

مهما يكن من أمر هذه الاختلافات ، فالعشق صفة للعبد دالة على عظيم حبه لله وإجلاله له ، ولا يوصف به الله تعالى ، لأنه أجل من يعشق مخلوقاته .

د ـ الفرق بين المحبة والشوق والعشق :

تبينا من حديثنا السابق عن المحبة أنها تقتضي الأنقياد للشيء وشدة العلاقة به فهي كما عرفها الجنيد : إفراط الميل بلا نيل أو هي ميل الطبع في الشيء الملذ وإن قوى وتأكد الميل سمى عشقاً (١١٢) .

والمحبة علاقة متبادلة بين الله وعباده . وإذا كانت محبة الله شملت عباده المؤمنين كافة لأنه ارحم الراحمين لا فرق بين عبد وآخر إلا بتقواه ﴿ **إن أكرمكم عند الله اتقاكم** ﴾ ، فإن محبة العباد لله كما يقول الهروي ، على ثلاث درجات : الدرجة الأولى : **محبة تقطع الوسواس** . وهي محبة تنبت من مطالعة المنه ، وتثبت بإتباع السنة . والدرجة الثانية : **محبة تبعث على إيثار الحق على غيره** ، وتلهج اللسان بذكره ، وتقلق القلب بشهوده ، وهي محبة تظهر من مطالعة الصفات والنظر في الآيات ، والارتباط بالمقامات . والدرجة الثالثة : **محبة خاطفة تقطع العبارة وتدفع الإشارة** ، ولا تنتهي بالنعوت ، وهذه المحبة هي

قطب هذا اللسان ، وما دونها محاب تنادى عليها الألسن ، وادعتها الخليقة ، وأوجبتها العقول (١١٣) .

والمحبة ترتبط بالعبودية ، كما يقول ابن عطاء الله في حكمه : " ما أحببت شيئاً إلا كنت له عبداً وهو لا يحب أن تكون لغيره عبداً " . وقد شرح ابن عباد هذه الحكمة مستعيناً بقول الجنيد رضى الله عنه بأن الانسان لن يكون على الحقيقة عبداً لله ، وشيء مما دونه له مسترق ، وأنه لن يصل إلى صريح الحرية وعليه من حقوق عبوديته بقية (١١٤) .

والصوفية وإن اختلفت تعريفاتهم للمحبة والشوق والعشق ، فهم مجمعون على أنها معاني ترد على قلب العبد من غير تعمد منه ولا اكتساب . وقد أوضح بعض الصوفية الفرق بينها حين قالوا : الشوق في قلب المحب كالفتيلة في المصباح ، والعشق كالدهن في النار ، وقيل الشوق جوهر المحبة والعشق جمها ، وأن منزلة الشوق من المحبة كمنزلة الزهد من التوبة ، وحينما تستقر التوبة يظهر الزهد ، وحينما تستقر المحبة يظهر الزهد (١١٥) . وإنما نرى أن الفرق بين المحبة والشوق والعشق هو فرق في الدرجة وكلها غرس الإيمان والعمل الصالح وهذه الأحوال ثماره . والمحبة وإن كانت بشائر هذه الثمار (أى الايمان والعمل الصالح) فالشوق هو ثمرة النضج بينما العشق تمامه لذا قيل العشق آخر مرتبة المحبة ، وهو أفراط المحبة وشدتها .

٢ ـ علامات المحبة ودلائلها عن الصوفية :

المحبة وإن كانت علاقة متبادلة بين الله وعباده ، فإن الأصل فيها حب الله لعباده قال رسول الله ﷺ : " أفضل ايمان المرء أن يعلم أن الله معه حيث كان " .

وفي القرآن الكريم العديد من الآيات التي يصف فيها نفسه بصفات الرحمة والمحبة لعباده والشفقة والاحسان إليهم والعفو عن سيئاتهم والغفران لذنوبهم قال تعالى : ﴿ **والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم** ﴾ (١١٦) .

ويقول تعالى ﴿ **ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً** ﴾ (١١٧) ، ويقول تعالى ﴿ **وأحسنوا أن الله يحب المحسنين** ﴾ (١١٨) ، ويقول عز وجل ﴿ **إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفر عنكم سيئاتكم** ﴾ (١١٩) . كما وصف الله نفسه بأنه الغفور الودود ، وأنه سميع مجيب الدعاء ، وأنه أقرب إلى عبده من حبل الوريد .

ومن الأحاديث النبوية الشريفة الدالة على أهمية المحبة وأثرها الطيب على نفس الانسان وارتباطها بإيمانه دعاء الرسول الكريم ﷺ الذي يقول فيه : " اللهم أرزقني حبك ، وحب من أحبك ، وحب ما يقربني إلى حبك ، واجعل حبك أحب إلى من الماء البارد " (١٢٠) .

وقوله ﷺ " لا يؤمن أحدكم حتى يكونِ الله ورسوله أحب إليه من سواهما " (١٢١) .

أما عن علامات المحبة فنذكر بادىء ذي بدء :

أ ـ علامات حب الله (١٢٢) تعالى لعبده :

تتجلى محبة الله لعبده في رحمته ، ثناؤه عليه وأحسانه إليه ومغفرته له يقول ابن عباد في شرحه لحكم بن عطاء الله السكندري : من اعطاه الله تعالى نصيباً من حبه ، فقد حاز ربح الدارين ، وفاز بقرة العين ، ومن حرمه ذلك فقد خسرت صفقته وبان عيبه وخيبته .

والمحبة من الله أرادة الخير ، فإذا أحب الله عبده شغله بذكره وطاعته وحفظه من الشيطان ، واستعمل أعضاءه في الطاعة ، وحبب إليه سماع القرآن وذكره ،

وصرفه عن اللهو وكل ما يؤذيه قال تعالى ﴿ **وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه** ﴾ (١٢٣) .

وقد أفاض الامام الغزالي في حديثه عن معنى حب الله لعبده ودلائل هذه المحبة فقال : إن علامة محبة الله للعبد أن يوحشه من غيره ويحول بينه وبين غيره . فالله تعالى إذا أحب عبده جعل حبه تعالى أحب إليه مما سواه . قال ﷺ" إذا أحب الله عبداً جعل له واعظاً من نفسه وزاجراً من قلبه يأمره وينهاه " . وقال " إذا أراد الله تعالى بعبد خيراً بصره بعيوب نفسه " (١٢٤) .

وورد في بعض الكتب المنزلة على بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقوال بشأن المحبة منها : ياعبدي أنا لك محب فبحقي عليك كن لي محباً " .

ومن علامات محبة الله لعبده أيضاً كما ذكر بعض الصوفية : من الله عليهم بالإسلام وايقاظه لهم لعبادته بينما كثير من عباده نيام (١٢٥) .

ومن علاماتها أيضاً : توبته تعالى على عباده قبل الموت ، فلم تضرهم الذنوب الماضية وإن كثرت، كما لا يضرهم الكفر الماضي بعد الإسلام . قال ﷺ : إذا أحب الله تعالى عبداً لم يضره ذنب والتائب من الذنب كمن لا ذنب له . ثم تلا ﴿ **إن الله يحب التوابين** ﴾ " (١٢٦) .

ومحبة الله لعباده مشروطة بالغفران للذنوب ، قال تعالى ﴿ **قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفرلكم ذنوبكم** ﴾ (١٢٧) .

وإذا اتفقنا على الرأى القائل بأن الله تعالى إذا أراد أن يكون حبه لعباده حظاً مشتركاً بينهم جميعاً لا تستأثر به أمة دون أمة ولا طائفة دون طائفة (١٢٨) لقوله تعالى في معرض لوم اليهود والنصارى لأنهم خصوا أقوامهم دون غيرهم من الأمم بمحبة الله لهم ﴿ **وقالت اليهود نحن أبناء الله واحباؤه ، قل فلم يعذبكم بذنوبكم ، بل أنتم بشر ممن خلق** ﴾ (١٢٩) . ففي الأثر ما يدل على أن أمة

الإسلام قد خصت بميزات انفردت بها عن سائر الأمم لعل أهمها خصوصيتها بمقام المحبة ، وهي خصوصية مردودة إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فله بين سائر الانبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفي ونجي خليل ، وغير ذلك من معاني مقامات الانبياء وزاد عليهم ﷺ أن الله اتخذه محباً محبوباً وورثته على مناهجه .

يقول محيي الدين بن عربي في ترجمان الأشواق : " ما ثم دين أعلى من دين قائم على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين " (١٣٠) .

ويتأكد هذا المعنى أيضاً عند عمر بن الفارض الذي يجعل من الإسلام ديناً دعامته الحب ، والحب عنده دينه ومذهبه يقول موضحاً هذا المعنى .

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي

ولا خطرت لي في سواك اراده على خاطري سهواً قضيت بردتي (١٣١)

تلك كانت لمحة سريعة عن علامات حب الله تعالى لعباده وما لها من أثر فعال في نفوسهم ، ويبقى أن نشير الآن إلى علامات هذه المحبة عند العباد

ب ـ علامات حب العبد (١٣٢) لله تعالى :

ومن أخص معاني المحبة كما يقول ابن عطاء الله في حكمه أن يكون العبد متحرراً في حبه عن طلب حظوظ النفس ، والمحب في رأيه هو المعطاء الذي لا ينتظر من الله جزاء . يقول في احدى حكمه " ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضاً أو يطلب منه غرضاً ، فإن المحب من يبذل لك ليس المحب من تبذل له " (١٣٣) .

فمن علامات حب العبد لله : طاعته بإتباع أوامره واجتناب نواهيه وموافقة أمره تعالى ، تعظيمه وهيبته .

ومع أن مقام المحبة (١٣٤) عن ابن عطاء الله هى من أجل مقامات اليقين إلا أن مقام الرضا عنده أتم من مقام المحبة وحجته في ذلك أن المحبة ربما حكم سلطانها على المحب ، وقوى عليه وجود الشغف مما يدفعه إلى طلب ما لا يليق بمقامه . فالمحب في رأيه هو مع ما يريد لنفسه ، وهو يريد دوام شهود الحبيب ، ودوام مراسلته بينما الراضي عنه الله راضي عنه وصله أم قطعه ، وهو مع ما يريد الله له ، ومن ثم فلا طلب له (١٣٥) .

والمحب لله محب لحبيبه ﷺ في أقواله وافعاله ، يقول ذو النون المصري " من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه " (١٣٦) .

والمحبة مرتبطة بالإيمان ، فالمحبة الأصلية (١٣٧) هى المحبة الخالصة لله ولرسوله وللناس كافة ، وهى الخالية من الأغراض والمطالب قال ﷺ : ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله ، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يقذف في النار " (١٣٨) .

ومن علامات محبة العبد ، كما يقول ابن عطاء الله ؛ ترك الارادة والتدبير ، والتخلي عن حظوظ النفس بالكلية ، يقول مؤكداً هذا المعنى : " ويناقض (التدبير) أيضاً مقام المحبة ، إذ المحب مستغرق في حب محبوبه ، وترك الارادة معه مطلوبة ، وليس يتسع وقت المحب للتدبير مع الله لأنه قد شغله عند ذلك حبه لله ، ولذلك قال بعضهم : من ذاق شيئاً من خالص محبة الله الهاه عما سواه " (١٣٩) .

ولما كانت الأقوال عن محبة العبد لله كثيرة لا يتسع لها هذا المقام ، فيمكننا اجمالها ونقول : إن من مظاهر وعلامات محبة العبد لله : التوكل عليه والثقة به فيقول ابن عطاء الله : أن أحب ما يطاع الله به الثقة به (١٤٠) . والتواضع له تعالى قد يخيل للبعض أن التواضع لا يكون إلا فيما بين الناس بعضهم وبعض ، بيد أن حقيقة الأمر على خلاف ذلك ، فأعظم التواضع هو تواضع العبد لربه ، ومعناه عند الصوفية : ذل القلب والخشوع والخضوع له ، والأذعان الأمره تعالى ، وعدم الرد عليه تعالى شيئاً من أحكامه ، بل على العبد أن يرضى بما ورد عليه من حكم مولاه ، فللعبد كما يقول المحاسبي حالان : حال يوافق فيه رضا عن ما يحب ، وحال يوافق فيه صبراً على ما كره (١٤١) .

والتواضع أيضاً في نظر الصوفية يعني ألا يخالط قلب العبد عجب أو كبر أو رياء ولا يدعي علماً ولا شرفاً . فيقول جلال الدين الرومي : " الحب دراء العجب ، والرياء وطبيب جميع الأدواء . ولا يكون إلايثار صادقاً إلا عند من مزق الحب ثوبه " (١٤٢) .

وقد تغنى أبو تراب النخشبي (١٤٣) بأبيات شعرية وصف فيها العبد المحب لله بصفات هي في رأيه علامات على محبته لربه . وهذه الصفات هي :

١ ـ المحب لله ينعم بمر بلائه ، ويسر في كل ما يفعله الله به .

٢ ـ المنع عند المحب عطية من الله ، والفقر إكرام وبر .

٣ ـ المحب لله مطيع له تعالى .

٤ ـ المحب لله بشوش الوجه بسام ، يطرب قلبه لذكره تعالى .

٥ ـ المحب لله سريع الفهم لكلام الله .

٦ ـ المحب لله متقشف زاهد غير مبالي بخظوظ النفس .

من جملة ما سبق نستطيع أن نقول أن المحبة علاقة متبادلة بين الله وعباده ، وهي عند الصوفية حال ذوقية كسائر أحوالهم ولكن يصعب التعبير عنها ووصفها . والمحبة وإن كانت لها علاقات أخصها عند الله : عفوه عن سيئات عباده ، وغفرانه لذنوبهم ، فإنها تتجلى عند العبد في تعظيمه لربه وتواضعه له وإيثاره رضاه وثقته به ، وشوقه إليه واستئناسه بدوام ذكره والتأمل فيه . ولهذه العلامات دلائلها عند الصوفية فالله تعالى مع قدرته على إيذاء وتعذيب عبده الجاحد الغافل عن ذكره فإنه عفو غفور ، غافر الذنب ، قابل التوب ، مجيب دعوة الداعي إذا دعاه ، وهو أحن علي العبد من الأم على وليدها ؛ وهذا كله تأكيد لالوهيته وربوبيته وقدرته على كل شيء ﴿ **وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون** ﴾ .

والعبد المقدر لهذه القدرة والعظمة ، الشاكر لهذه النعم التي لا تعد ولا تحصى هو المحب الحقيقي (١٤٤) لله ، أى هو من يحب الله حباً خالصاً خالياً من أى طلب أو عوض أو رجاء . والعبد المتحقق بهذه الصفات هو في نظر الصوفية إنما يقدم بذلك دليلاً على عبوديته التامة لله ، وخضوعه له ، وتسليمه الكامل لمشيئته.

ثالثاً : هل الحب الإلهي درجات ؟

التساؤل عن درجات الحب الإلهي اجاب عنه العلامة الرندي عن حديثه عن السائرين إلى الله تعالى . والله عز وجل مع أنه محبوب بين عباده كافة ، لأنه تعالى هو المستحق وحده للعبادة والمحبة فإن محبتهم له تعالى ليست واحدة بل ليست على درجة واحدة من القوة ، لأن السائرين إليه تعالى على ثلاثة أقسام : فمنهم العابد المصل ، ومنهم الفيلسوف ومنهم أيضاً العارف الذي توصل إلى المعرفة بالوجد ، وإلى الوجد بالمعرفة (١٤٥) .

وأرفع درجات الحب هو حب العارف لله الذي لا يلتفت إلى نفسه ، ولا يطلب لها حظاً ولا يشغله سوى الثناء على الله والحرص على أداء جميع حقوقه .
وهو ما أشار إليه ابن عطاء حين قال : " المحب من يبذل لك ، وليس المحب من تبذل له " (١٤٦) .

استكمالاً لحديثنا عن الحب الإلهي سنحاول الآن توضيح أنواعه ، وسوف نوجزها فيما يلي :

١ ـ أنواع الحب عند الصوفية :

كشف الامام الغزالي عن حقيقة المحبة ، أسبابها وانواع الحب في احيائه ، وأكد أن أرفع درجات الحب الإلهي هى حب الله لذاته حباً خالصاً خالياً من أى غرض فالمحبة في رأيه لا يتصور كمالها ولا اجتماعها إلا في حب الله ، وهى مردودة إلى خمسة أنواع هى :

أ ـ **محبة الوجود** ، فالعبد في رأيه إذا أحب وجوده فقد أحب الله لأنه تعالى هو واهب هذا الوجود ، وهو مفيض النعم .

ب ـ **محبة من يرجع إليه دوام الوجود** ، ومعناها أن العبد إذا أحب دوام وجوده فقد أحب الله لأنه تعالى هو الذي يديم عليه هذا الوجود .

جـ ـ **محبة المحسن إلى الغير** ، فالعبد بحبه للمحسن إليه ، قد أحب ربه لأنه تعالى هو واهب النعم بيده الأمر وهو على كل شيء قدير .

د ـ **محبة كل ما هو جميل في ذاته** ، ومحبة الجمال وإن كانت شيئاً محبباً إلى النفوس كافة فإنها مطلب المحبين على وجه الخصوص ، فالله هو الجميل على الحقيقة ، وهو مصدر كل جميل ، وكل جمال في الكون منه تعالى ، قال عز وجل **﴿ ولكم فيها جمال حيت تريحون وحين تسرحون ﴾** (١٤٧) .

هـ ـ **محبة من كان بينه وبين المحبوب مناسبة** (١٤٨) **خفية في الباطن،** والمناسبة ، كما يقول الغزالي موجوده بين المحب والمحبوب ، وهذه المحبة ليست بسبب الجمال أو حظ وإنما هى بسبب تناسب الأرواح . يقول ﷺ " فما تعارف منها (أى النفوس) ائتلف وما تناكر منها أختلف " (١٤٩) .

والصوفية وإن اتفقوا على أن أسمى أنواع الحب هو حب الله المبني على الايمان الكامل به والتسليم لمشيئته ، قضائه وقدره ، خيره وشره ، والثقة به ، منع أو أعطى ، فإن تقسيم رابعة العدوية للحب الإلهي إلى نوعين هو في رأيي أبسطها وأكثرها دلالة على المحبة الحقيقية ، فالحب عندها حبين :

أ ـ حب الهوى ، وهو ما أشارت إليه في أبياتها بشغلها بذكر الله عمن سواه .

ب ـ حب الله لذاته ، وهو الحب الخالص لوجه الكريم ، وغايته عندها مطالعة جمال الذات الإلهية ، وهو ما أشارت إليه في مناجاتها حين قالت : " إذا كنت أعبدك خوفاً من نارك فأحرقني بنار جهنم ، وإذا كنت اعبدك طمعاً في جنتك فأحرمنيها ، أما إذا كنت اعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني من مشاهدة وجهك " (١٥٠) .

تلك كانت لمحة سريعة عن أنواع الحب (١٥١) عند رابعة العدوية نرجىء تفصيل القول فيها إلى حين حديثنا عن رابعة باعتبار حبها هو أبرز صور الحب الإلهي في القرن الثاني الهجري .

٢ ـ العلاقة بين المحبة والمعرفة عند الصوفية :

المحبة والمعرفة بين أخص المقامات عند الصوفية وأكثرها دلالة على القرب من الله عز وجل . وقد اختلف الصوفية فيما بينهم في نظرتهم إلى هذين المقامين أى مقام المحبة ومقام المعرفة . ووضعوا نظريات متباينة يدعهما وجهة نظرهم في

أيهما أسبق من الآخر ، فها هو ذو النون المصري يضع نظرية في المحبة وأخرى في المعرفة ، وكلاهما في رأيه من لوازم الطريق ؛ وإن كانت المحبة ودعامتها عنده محبة الله ورسوله بإتباع أوامره واجتناب نواهيه وفقا لما ورد في الكتاب والسنة والزهد في الدنيا ـ هو الأساس الذي قام عليه مذهبه الصوفي ، فالمعرفة عنده وخاصة المعرفة اليقينية هى ثمرة الحب المتبادل بين العبد وربه ، وهى فيض منه تعالى على قلب عبده ، والدليل على ذلك قوله عندما سئل عن معرفته بربه فأجاب : عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي (١٥٢) .

وقد اختلفت الصوفية كذلك في ضروب المعرفة وطرقها ، فالمعرفة (١٥٣) عند ذي النون المصري على ثلاثة ضروب : احدها معرفة عامة المؤمنين ، وثانيها معرفة المتكلمين والحكماء ، وثالثها معرفة خواص الأولياء والمقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم وهى أرقى ضروب المعرفة لأنها الهام أو نفث في الروع (١٥٤) . بينما المعرفة كما يقول أبو طالب المكي على مقامين : معرفة سمع ومعرفة عيان يوضحهما فيقول : معرفة السمع في الإسلام ، وهو أنهم سمعوا به فعرفوه وهذا هو التصديق وهو الإيمان . ومعرفة العيان في المشاهدة وهو عين اليقين (١٥٥) .

ويتفق الجنيد مع صاحب قوت القلوب على أن المعرفة معرفتان : معرفة تعرف ومعرفة تعريف ، وعن الفرق بينهما يقول : " معنى التعرف أن يفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به ، كما قال إبراهيم عليه السلام ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾ وهذه هى معرفة الخواص ، وكل لم يعرفه في الحقيقة إلا به .

ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس ثم يحدث فيهم لطفاً . تدلهم الأشياء أن لها حانبا ، وهذه معرفة عامة المؤمنين (١٥٦) .

ومعرفة التعرف وفقاً لهذه التفرقة وإن كانت للخاصة من المؤمنين ، فغنها في رأي ابن عطاء الله لا تقتصر على الخاصة وخاصة الخاصة وهم الانبياء وحسب بل

تمتد لتشتمل أيضاً العامة ، وضح ذلك من قوله : " **تعرف إلى العامة بخلقه لقوله :** ﴿ **أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت** ﴾ (١٥٧) ، وإلى الخاصة بكلامه وصفاته بقوله ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن** ﴾ (١٥٨) ، وقال : ﴿ **ومنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين** ﴾ (١٥٩)، ﴿ **ولله الاسماء الحسنى** ﴾ (١٦٠) ، وإلى الأنبياء بنفسه ، كما قال ﴿ **وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا** ﴾ (١٦١)، وقال ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مد الظل** ﴾ (١٦٢) .

وفي كلمة جامعة وضح الهروي رأيه في المعرفة فقال " إنها إحاطة بعين الشيء كما هو " وهو يتفق مه ابن عطاء الله على أنها على ثلاث درجات ، والناس فيها على ثلاث فرق : الدرجة الأولى : معرفة الصفات والنفوث ، وهى معرفة العامة التي لا تنعقد شرائط اليقين إلا بها ، ولها ثلاثة اركان:

أحدها : اثبات الصفة باسمها من غير تشبيه . والثاني نفس التشبيه عنها من غير تعطيل والثالث الايإس من إدراك كنها وابتغاء تأويلها .

والدرجة الثانية : معرفة الذات مع اسقاط التفريق بين الصفات والذات وهى أيضاً ثلاثة اركان :

١ ـ ارسال الصفات على الشواهد

٢ ـ ارسال الوسائط على المدارج

٣ ـ ارسال العبارات على المعالم وهى معرفة الخاصة .

الدرجة الثانية : معرفة مستغرقة في محض التعريف لا يوصل إليها الاستدلال ولها أيضاً ثلاثة أركان هى :

١ ـ مشاهدة القلوب

٢ ـ الصعود عن العلم

٣ ـ مطالعة الجمع وهى معرفة خاصة الخاصة (١٦٣) .

ومع أن العلماء والفقهاء سموا صحة العلم بالله المعرفة ، فقد سمى الصوفية صحة الحال بالله : المعرفة .

وبالجملة فقد اتفق الصوفية وأجمعوا على أن معرفة الله لا تكون إلا لذو عقل ، لأن العقل آلة للعبد يعرف به ما عرف ، وهو بنفسه لا يعرف الله تعالى (١٦٤) .

مهما يكن من أمر هذه الاختلافات ، فمعرفة الله ، وإن اختلفت وسائلها فهى أمر واجب وضروري لكل عاقل عابد لله محب له بصيره ، بل هى أهم الأشياء للعبد في جميع الأوقات والأحوال لقوله تعالى **﴿ وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون ﴾** (١٦٥) . وعبادته تعالى تعنى هنا معرفته .

وحقيقة المعرفة ، كما يقول ذو النون المصري هى " العلم بأن الملك للحق تعالى " وهى أيضاً اطلاع الخلق على الأسرار بمواصلة لطائف الأنوار " . فليس يكفي العبد أن يعرف أن كل ما في هذا الكون من خلق الله ودليل على الوهيته وربوبيته ، بل معرفته تعالى إنما تكون أتم إذا زين الله تعالى بعنايته قلب العبد بنوره ، ولا تغلبه مشاهدة الباطن والظاهر ، وعندما يتحقق ذلك تصير المعاينة كلها مشاهدة (١٦٦) . وهذا دليل على المحبة ، ومن واجب العبد هنا الشكر يقول المحاسبي : و " الشكر على قدر المعرفة " (١٦٧) ، فالمعرفة هى مفتاح النعم وأفضلها كلها وأولها .

وكمال المعرفة كما يقول الصوفية ، إنما يكون إذا اجتمعت المتفرقات ، واستوت الأحوال ، والأماكن ، وسقطت رؤية التمييز . وإذا كان حظ المريد من المعرفة يتغير ويحتاج إلى تميز ، فحظ المعرفة لا يتغيير إلى التمييز ، وتستوي فيه الأحوال .

وفي رأى الصوفية أيضاً أن أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه ، ومنتهى مراد المحب أن تنجذب روحه إلى الحضرة الإلهية ، وتستتبع القلب والقلب يستتبع

النفس ، والنفس تستتبع القالب فيكون بكليمته قائماً بالله ساجداً بين يدي الله تعالى . قال تعالى ﴿ **ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو الآصال** ﴾ (١٦٨) .

يفسر السهروردي (١٦٩) هذه الآية الكريمة مبيناً كيفية سريان المحبة في نفس العبد الذاكر لله الساجد الخاضع لمشيئته فيقول : إن أرواح العباد الصالحين إذا سجدت سجدت قوالبهم أى اجسادهم ، وعند ذلك تسري المحبة في جميع أجزائهم وأبعاضهم فيتلذذون ويتنعمون بذكر الله تعالى وتلاوة كلانه محبة ووداً ، فسيحبهم الله تعالى ويحببهم إلى خلقه نعمة منه عليهم وفضلا .

والصوفية مع تباين آرائهم في مقامي الحب والمعرفة أيهما له الصداره وبالتالي أعلى من المقام الآخر ، هل مقام المحبة أعلى من مقام المعرفة ؟ أم مقام المعرفة أعلى من مقام المحبة ؟

أقول بالرغم من هذه الأختلافات ، فإننا يمكن أن نتبين رأيهم في هذا الموضوع خاصة وأفهم انقسموا إلى فريقين :

١ ـ فريق يمثل التصوف السني واصحابه هم الصوفية العمليون .

٢ ـ فريق يمثل التصوف الفلسفي واصحابه هم الصوفية النظريون .

فأصحاب التصوف السني وعلى رأسهم الغزالي (١٧٠) يرون أن الحب لا يكون إلا بعد معرفة وإدراك وتحقيق وتمكين . يقول ﷺ أن دعامة الدين اساسه ، ودعامه الدين المعرفة بالله تعالى ، فإذا اتفقت معرفة العبد بربه وتمكنت هذه المعرفة من قلبه أحبه . والإنسان يحب ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد . وطبيعياً إذا عرف الانسان شيئاً ملذاً فإنه يحبه ، وإذا عرف شيئاً مبغضاً كرهه ، ومن هنا يصدق تعريف الحب بأنه عبارة عن " ميل الطبع إلى الشيء الملذ " والبغض هو " نفره الطبع عند المؤلم والمتعب " . ولعل هذا المعنى للمحبة يوضح

لنا قول ابن قيم الجوزية : أن صفات الله ونعوت كناله ، وحقائق اسمائه هي التي تجذب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ، لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه وترجوه وتشتاق إليه وتلتذ بقربه وتطمئن إلى ذكره بحسب معرفتها بصفاته ، ومن معرفة صفات الله ومحبتها تأتي علوم الكشف والفيض (١٧١) . أمام هذه المقدمات يسلم أصحاب هذا الفريق بأن مقام الحب فوق مقام المعرفة .

أما أصحاب الفريق الثاني وهم الصوفية النظريون ، ومنهم محيي الدين بن عربي ، فمقدماتهم مختلفة .

في أن المحبة عاطفة جياشة وهي وجدان ملتهب وقلب يحترق .

والمعرفة كما قال العلماء ـ هي العلم وكل علم معرفة ، وكل معرفة علم ، وكل عالم بالله عارف ، وكل عارف عالم (١٧٢) .

والمعرفة كذلك هي العلم عن المشاهدة ، بما يعطيه هذا العلم من الهامات وأسرار وحقائق لا يصح للعارف النطق بها .

وبالجملة المحبة مواجيد وأشواق والمعرفة ثبات واستقرار ونظرا لأن العبد لن يصل إلى هذه المعرفة إلا إذا تملك الحب قلبه ، وزاد بالعشق وجده .. فالمعرفة من هذا الجانب ، في نظر هذا الفريق فوق الحب فهي تمكين وثبات .

والرأى عندي أن الصوفية على أختلاف اتجاهاتهم ، وأن تباينت نظرتهم إلى مقامى المحبة والمعرفة أيهما أعلى من الآخر ، فهم متفقون على تلازم العلاقة بين هذين المقامين ، فلا حب بدون معرفة ، ولا معرفة بدون حب هذه حقيقة .. وهذا ما يعيننا . أما أيهما يتقدم على الآخر أو أيهما مقدمة وأيهما نتيجة فهذا ما يعني أصحاب الطريق السائرين إلى الله تعالى شيوخاً كانوا أم مريدين (١٧٣) .

وشيوخ الصوفية ، وإن تحدثوا عن مثل هذه الفروق ، فإن حديثهم هذا من مقتضيات مهامهم كمعلمين ومرشدين لتلاميذهم من المريدين ، توضيحاً لمعالم

الطريق لهم وشحذاً لهممهم على مداومة الذكر ، واخلاص العبادة لله ؛ وهم مع ذلك مدركين أن المحبة من الله تعالى ، وأن المعرفة منه وفضل منه تعالى للأصفياء من عبادة ، ولذلك لا نجد كبير فرق بين حديثهم عن كلا المقامين أى مقام المحبة ومقام المعرفة . فالمحبة في رأيهم " قيام العبد مع محبوبة بخلع أوصافه ، وأن ينسى العبد حظه من الله وينس حوائجه إليه .

أما المعرفة ، أى معرفة العبد بربه فتحصل بمقدار أجنبيته عن نفسه ، فالمعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه ، لاستغراقه في ذكر ربه سبحانه وتعالى ، فلا يشهد غير الله عز وجل ، ولا يرجع إلا إليه سبحانه وتعالى ، ولهذا قال أبو يزيد البسطامي " للخلق أحوال ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره (١٧٤) . أما المحب فلا يفتر عن ذكره ، ولا يمل من حقه ، ولا يستأنس بغيره (١٧٥) وهو ما أكده ابن عطاء الله حين قال : المعرفة على ثلاثة أركان : الهيبة والحياء والأنس . وصدق المحققون من الصوفية حين قالوا : المحبة استهلاك في لذة، والمعرفة : شهود في حيرة ، وفناء في هيبة (١٧٦) .

نسأل الله أن يديم علينا محبته لنزداد قرباً منه تعالى ومعرفةً به .

رابعاً : أبرز صور الحب الإلهي في القرنين الثاني والثالث الهجريين :

تقديم :

إذا كنا قد سبق وأن قدمنا للحب الإلهي عند الصوفية بوجعه عام ، وبينا ارتباطه بالتصوف الإسلامي بوجه خاص ، فيحسن بنا الآن أن نعرض للحب الإلهي عند صوفية القرنين الثاني والثالث على وجه الخصوص .

وقد تخيرنا من جملة الصوفية المتغنين بالحب الإلهي ثلاث شخصيات هي :

رابعة العدوية ممثلة لصوفية القرن الثاني الهجري ، وذو النون المصري والحارث ابن أسد المحاسبي من صوفية القرن الثالث الهجري .

سوف نتحدث عن رأيهم في الحب الإلهي ، خاصة وقد كان لهم فضل السبق في تطور معنى الحب الإلهي وفي ربطه بالمعرفة والعلم . وبحديثنا هذا الذي سنعرضه يكتمل عرضنا لموضوع الحب الإلهي ، آملين أن نوفق في تقديم تصور شامل للحياة الروحية الإسلامية وكيف كان الحب عمادها .

١ ـ رابعة العدوية رائدة المحبين :

ارتبط الحديث عن الحب الإلهي في أذهان الناس كافة برابعة العدوية (١٧٧) وما ذلك إلا لأنها تعد من أروع أمثلة الحياة الروحية في الإسلام في القرن الثاني الهجري .

لقد جعلت رابعة محبة الله سر الوجود كله ، ومن محبة الله تنبثق محبة كل ما في الحياة ، فإلى رابعة يعزى الفضل في تعليم الناس أن الحياة محبة ، وأن عبادته تعالى قوامها الحب ، فالله عز وجل خلق الكون محبة منه لعباده الذين لا تتحقق عبوديتهم (١٧٨) التامة له تعالى إلا بمحبتهم للجمال والكمال البادي في هذا الكون العظيم .

فالحب إذن منه وإليه ، وهو سر حركة الوجود كله .

وحديثنا عن الحب الإلهي عند رابعة العدوية لم يستهدف بيان الحياة الروحية في الإسلام في بواكيرها الأولى ملامحها العامة والخاصة وحسب ، وإنما يتعدى هذا الهدف أى بيان ريادة رابعة العدوية في مجال الحب الإلهي فهى كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق أول من تغنى في رياض الصوفية بنغمات الحب الإلهي شعراً ونيراً ولم يكن طريق المحبة معبداً قبلها (١٧٩) وأفضالها على التصوف الإسلامي

كثيرة : فإليها يرجع الفضل في إشاعة لفظ الحب عند من جاء من بعدها من الصوفية .

والفضل لها كذلك في تحليل معنى الحب وبيان أنواعه ما هو قائم فيه على طلب الأعواض من الله، وما هو قائم على معنى الأخلاص (١٨٠) .

ولهذا لا تكون مجانبين للصواب في وصفها بأنها " رائدة المحبين " .

والحب الإلهي عند رابعة العدوية كان من ذلك النوع الذي ملك عليها كل جوامحها وعواطفها فتغنت به أروع الكلمات الدالة على المحبة الخالصة لله ، ولعل أشهر أبياتها الشعرية ألتي تكشف عن عاطفتها المتأججة ، وتمييزها لمعاني الحب الإلهي وبيانها لأنواعه قولها :

أحبك حبين : حب الهوى	**وحباً لأنك أهل لذاكا**
فأما الذي هو حب الهوى	**فشغلي بذكرك عمن سواكا**
وأما الذي أنت أهل له	**فكشفك لي الحجب حتى أراكا**
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	**ولكن لك الحمد في ذا وذاكا**

هذه الآبيات على بساطة الفاظها ، تحمل في طياتها حباً عميقاً تجلت مظاهره في تفرقتها بين نوعين سر (١٨١) الحب : أدناه " حب الهوى " وهى ما ترجمته بأنه " الأشتغال بذكر الله عمن سواه" . وأسماه هو " حب الله الذي هو أهل له " .

وهذا الحب في رأيها هو الحب المبرأ من المطالب والغايات ، حب الإيثار الذي ينتهي عندها برؤية الله في كل شيء في الكون ، وهى ما أشارت إليه بقولها " كشفك لي الحجب حتى اراكا " . فرفع الحجب عن قلتها هو عندها غاية المنى ، ولهذا كان حبها لله حباً فريداً جاء على غير مثال سابق فلم تحب ربها خوفاً من ناره ، ولا طمعاً في جنته ، وإنما حباً في معرفته لذاته .

وقد كانت رابعة العدوية صادقة في مناجاتها لله ، فكل ما نظمته يؤكد صدق عاطفتها الجياشة تجاه مولاها ، وليس أدل على ذلك من قولها بأنها وإن خالطت الناس فحضورها معهم بجسمها فقط أما قلتها فلا يؤنسه سوى ذكر الله .

تقول مشيرة إلى هذا المعنى مبينة أن كل مطيع مستأنس (١٨٢) .

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وابحت جسمي من أراد جلوس

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيس

دلالة المحبة الصادقة عند رابعة هى طاعة الله عز وجل ، وقد كشفت عن هذا المعنى في قولها :

تعصى الإله وأنت تظهر حبه هذا العمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقاً لأطعته أن المحب لمن يحب يطيع

والمحب الصادق كما تقول رابعة ، يظل دائم القلق بمحبوبه يحدوه الحنين حتى يسكن مع محبوبه . هذا في رأي د. عبد الرحمن بدوي ، هو الحب الحق الذي يتألم فيه أحد الطرفين دون أن ينال شيئاً ، لأنه إذا تم التبادل فسر معنى الحب .

ومن أقوال رابعة العدوية الدالة على شدة حبها لله :

" إلهي : أنارت النجوم ، ونامت العيون ، غلقت الملوك أبوابها ، وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامي بين يديك ، ثم تقبل على صلاتها ، فإذا كان وقت السحر طلع الفجر قالت : " الهي : هذا الليل قد أدبر ، وهذا النهار قد أسفر ، فليت شعري ، أقلبت مني ليلتي فأهنا ، أم رددتها على فأعزى، فوعزتك هذا دأبي ما أحييتني وأعنتني ، وعزتك لو طرتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي من محبتك " (١٨٣) .

وقد كانت رابعة العدوية بحق رائدة المحبين ، فهى أول من أدخلت الحب بمعناه الحقيقي الكامل في التصوف الإسلامي .

ولا يفوتنا في النهاية أن نذكـر أيضـاً أن رابعـة العدويـة ، وإن عرفـت بريادتهـا للصوفية في الحب الإلهي ، فليس معنى ذلك أننا لا نجـد في حياتنـا الروحيـة سـوى حديثها عن المحبـة وحسـب ، بـل نجـد لديهـا أيضـا الكثير مـن المعـاني الصوفيـة كحديثها عن الزهد والتواضع ـ الخوف والحزن والتوبة (١٨٤) والرضا. الانصـراف عن الخلق ، والتعلق بالله بالكلية ، وكلها الفاظ وثيقة الصلة بالتصوف الإسـلامي، وأصبحت من بعدها من مقامات (١٨٥) الطريق وأحوالـه (١٨٦) . فمـا خلفتـه مـن تراث صوفي شعراً كان أم نثراً ، بعد معلمـاً رئيسـياً مـن معـالم الحيـاة الروحيـة في الإسلام استحقت به أن تتبوأ مكانة رفيعة بين صوفية الإسلام ، فوصفها الرندي في شرحه للحكم العطائية بأنها " كانت من المحبين " وقال عنها المستشرق الفرنسـي ماسينيون (١٨٧) " بأنها تركت في الإسلام أريجاً من الحب ، وعطراً من الولاية لـن يتبخرا ولن يزولا " . وسوف تظل رابعـة العدويـة نموذجـاً رفيعـاً للحـب الخـالص يحتذى به المحبون والسائرون إلى الله تعالى .

٢ ـ المحب العارف ذو النون المصري :

هو أبو الفيض (١٨٨) ذو النون ابـن إبراهيـم المصـري ، وصفـة المنـاوي فقـال : العارف النـاطق بالحقـائق ، الفـائق للطرائـق ، ذو العبـارات الوثيقـة ، والاشـارات الدقيقة ، والصفات الكاملة ، والنفس العالمة العاملـة ، والهمـم الجليـة ، والطريقـة المرضية ، والمحاسن الجزيلة المتبعة ، والأفعال والأقوال التي لا تخشـى منهـا تبعـة ، زهت به مصر وديارها ، وأشرق بنوره ليلها ونهارهـا والملاحـظ أن القـالب علـى أقوال ذو النون المأثورة وقصائده المنظومة في التصوف الإسـلامي هـو جميعهـا بـين الحديث عن الحب والمعرفة ، وهو كما ذكرت كتب التصوف أبرز وأسـبق صـوفي

غلب عليه الكلام في المعرفة ، وهو بحق أستاذاً في هذا المجال ، فاستحق وصفاً له " بالمحب العارف " .

صريحاً سواء في تعبيره عن اقبال الله على العبد أو اقبال العبد على الله ، وأنه باستعماله له لفظه الحب بنوع خاص إنما يشارك رابعة العدوية التي تعد أول من أستعمل هذه اللفظة استعمالاً صريحاً فيما كانت تناجي به ربها ، أو فيما كانت تتحدث به عن علاقتها به ، واقبالها عليه وإيثارها له " (١٨٩) .

يرجع د. التفتازاني (١٩٠) أهمية ذو النون في التصوف إلى أنه كان أول من تكلم من الصوفية عن المعرفة بكلام دقيق ، وإليه يعزى الفضل في إظهار الخاصية العرفانية للتصوف .

والشواهد الدالة على جمع ذي النون بين المحبة والمعرفة في أقواله كثيرة لا يتسع لها المجال لذكرها كاملة ، ولكن سنحاول أن نقتبس منها قبساً يعيننا على بيان المطلوب .

فمن أدعيته المعبرة عن تعظيمه التام لله ومحبته له، ورؤيته في كل مظهر من مظاهر الطبيعة آية دالة على وحدانيته تعالى قوله :

" إلهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجاباً إلا هتكته ، وتذيقني طعم محبتك ، فيا من أسأله إيناساً به ، وايحاشاً من خلقه ، ويا من إليه التجائي في شدتي ورخائي ، أرحم غربتي ، وهب لي من المعرفة ما أزداد به يقيناً ، ولا تكلني لنفسي الامارة بالسوء طرفة عين " (١٩١) .

منطلق ذو النون في هذا الدعاء هو المحبة ، وهو يتفق مع رابعة العدوية في القول بان المحبة الخالصة لله هى تلك التي يرتفع فيها الحجب التي تحول بين العبد ومحبوبه ، وهو لذلك يدعو ربه أن يهتك هذه الحجب ويفتح له باب الشهود لينعم بنور المعرفة . فمقام المعرفة هو غاية الصوفي في معراجه الروحي ، في هذا المقام

تتجلى الحقائق فيدركها الصوفي إدراكاً ذوقيا لا أثر فيه للعقل ولا للروية ، وهذا هو مقام الخاصة الذين يرون الله بأعين بصائرهم (١٩٢) .

المحب لله له علامات عند ذي النون ، اطلعنا عليها حين قال :

" من علامات المحب لله : متابعة حبيب الله في أخلاقه وأفعاله وأمره وسننه " (١٩٣) ، وترك كل ما يشغل عن الله حتى يكون الشغل كله به له ، أو ألا يكون للعبد حاجة إلى غير الله ، فمن المحبة الإلهية : التخلق بالأخلاق الحميدة ، ومتابعة الرسول وهو القدوة الحسنة قولاً وفعلاً ، واتباع أوامر الله واجتناب نواهيه لقوله عز وجل " قل إن كنتم تحبون الله فأتبعوني يحببكم الله " (١٩٤) ، وكذلك الأشتغال بذكره تعالى حتى ينسيه هذا الذكر سواه .

ومن أقواله في المحبة الدالة على اعترافه بالمعنى المطلق لمحبوبه ، وفقره المطلق ، وحاجته الشديدة لربه ، لأن حياته في قربه وموته في بعده :

أموت وما ماتت إليك صبابتي ولا رويت من صرف حبك اوطاري
منآى ألمنى كل المنا أنت لي مني وانت الغنى كل الغنى عند افتاري
وأنت نهى سؤلي وغاية رغبتي وموضع شكواى ومكنون اضماري
محمل قلبي فيك ملا ابثه وإن طال سقمي فيك أو طال إضراري (١٩٥)

وذو النون وإن افاض في حديثه عن المحبة وربطها بالذكر ، فإنه عد محبة الله سراً لا يجوز الخوض فيه ، لانها من السمو والقداسة إلى الحد الذي يجب على المرء عدم البوح بها ، لذا ، فهو يحذر الناس من اظهار حب الله لهم حتى لا يذلوا لغير الله (١٩٦) .

والمحبة عند ذى النون وإن كانت من علامات الطريق وبداياته للسائرين إلى الحق عز وجل ، فعنها تنبثق عدة أحوال منها : حال الود الذي قال عنه " الحب لله عام ، والود لله خاص ، لأن كل المؤمنين يذوقون حبه وينالونه ، وليس كل مؤمن ينال وده " . وقد نظم في هذا المعنى أبياتنا بجملها :

أن من ذاق طعم الود هجر جميع العباد ، ولم يهنأ له نوم ، فأنيسه هو رب العباد .

وعن المحبة ينبثق حال الأنس بالله . وهو من أخص لوازم المحبة الدال على صفاء القلب مع الله . فيقول ذو النون : الأنس بالله نور ساطع ، والأنس بالخلق غم واقع (١٩٧) .

والشوق من دواعي المحبة عند ذي النون ، قال عنه : إنه أعلى الدرجات والمقامات ، إذا بلغه العبد استبطأ الموت شوقاً إلى ربه وحباً للقائه والنظر إليه .

وعندما سئل عمن استحق الاشتياق قال : " إذا استحق الاشتياق قرب من باب الخلاق وشرب من كأس المذاق ، فشاق واشتاق " (١٩٨) . وفي رأيه أن العبد يشتاق إلى ربه إذا لم يسم الدنيا مسكنه ، وجعل الآخرة قراره ومنتهاه .

وبالجملة كان ذو النون من السائرين إلى الله المحبين له تعالى ، والطريق إلى الله في رأيه هو سلسلة من المقامات أولها الخوف منه تعالى ، وهو مقام يصل إليه العبد إذا آمن بالله واستحكم إيمانه ، ومن الخوف تتولد هيبة الله ، فإذا استقرت الهيبة دامت طاعته لربه ، ومن الطاعة يتولد الرجاء . وإذا استقرت درجة الرجاء تولدت **المحبة** التي إذا استحكمت معا فيها في قلب العبد استتبعت درجة **الشوق** الذي يؤدي إلى **الأنس** بالله . وإذا أنس العبد لله أطمأن إليه تعالى ، وهذا في رأيه النعيم الكامل (١٩٩) .

تلك كانت لمحة سريعة عن الحب الإلهي عند ذى النون المصري حاولنا أن نقدم من خلالها رأيه في المحبة الإلهية وكيف جمع بين الحب والمعرفة ، وما تميز به أسلوبه من عاطفة متأججة مبعثها شدة حبه لله تعالى ، حتى أنه لم يكن يرى شيئاً إلا ورأى الله عنده ، إنها وحده الشهود التي تفتح لمن نعم بها أبواب المعرفة ، ولعل هذا ما يوضح قوله : الواصل طائر بقوة المعرفة .

٣ ـ العالم السائر الحارث بن أسد المحاسبي :

ولد الحارث بن أسد المحاسبي في البصرة بالعراق ، على وجه التقريب عام ١٦٥ هـ (٧٨١م) ، وعاش في بغداد وتوفى عام ٢٤٣ هـ (٨٥٧م) .

ووصفنا للمحاسبي (٢٠٠) بأنه العالم السائر لم يكن خبط عشواء ، وإنما هو مردود لمكانته العظيمة بين الصوفية ، فهو من أعظم صوفية القرن الثالث الذين جمعوا بين العلم بالشريعة وعلوم الحقائق الصوفية (٢٠١) ، وهو كذلك من اوائل من تكلموا في الأخلاق الصوفية ومعانيها كالمجاهدة والتوبة والصبر والتقوى والرضا والتوكل والخوف والرجاء والذكر والمحبة ، وكانت له أحاديث مستفيضة عن النفس وعللها ، والسلوك وآدابه ومراحله (٢٠٢) .

ترجع أهمية المحاسبي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية إلى ما خلفه لنا من تراث صوفي دار جله حول الأخلاق والنفس والسلوك ، والطريق إلى الله ، وما يعتري العبد فيه من أحوال ومقامات ، وأهمية المعرفة ومناجاتها ، ووضع لذلك نظريات لم نعهدها من قبل عند الزهاد ـ الذين عرفوا في اوائل القرن الثالث الهجري باسم الصوفية ـ فقد وضع نظرية أخلاقية في النفس الانسانية أسماها د. عبد الحليم محمود بإسم " نظرية النجاة " بلغ بها مرتبة رفيعة في الأصالة والابتكار . وغاية هه النظرية هى تمكين الانسان من انقاذ روحه بالخضوع لتعاليم الدين ، حتى يستطيع يوماً ما أن يكون من عداد الفائزين بالآخرة السعيدة (٢٠٣) .

للمحاسبي كذلك نظرية في الزهد والتصوف ، تحدث فيها عن الحياة الروحية للسائر في قوله : " المحاسبه والموازنة في أربعة مواطن ، فيما بين الإيمان والكفر وفيما بين الصدق والكذب ، وبين التوحيد والشرك ، وبين الأخلاص والرياء " (٢٠٤) .

وتحدث كذلك عن الأحوال والمقامات وإن لم يوجد عنده ترتيب محدد لها ، كما يقول د. عبد الحليم محمود . فتحدث عن التوبة والخوف والرجاء ، والتوكل والورع والزهد والتفويض والرضا والمحبة جاعلاً الصبر قبل الخوف والتوكل قبل التفويض (٢٠٥) . يقول مبيناً مقامات الطريق إلى الله عز وجل" أساس العبادة الورع ، وأساس الورع التقوى ، وأساس التوقى محاسبة النفس ، وأساس المحبة الخوف والرجاء ، والخوف والرجاء يرجعان إلى العلم بالوعد والوعيد ، وفهم الوعد والوعيد يرجع إلى تذكر الجزاء ، وتذكر الجزاء يرجع إلى الفكر والاعتبار " (٢٠٦) .

أعظم الأعمال في رأى المحاسبي هى نعمة المعرفة : فبالمعرفة والارادة ينال العبد من الخير والقرب من الله سبحانه وتعالى ما لا يناله صاحب العمل الكثير ، وأبلغ الأعمال بالعبد إلى رضوان الله : مفارقة ما يكره الله منه - ثم مباشرة ما يحب الله تعالى ، ومارغب فيه .

ويرى المحاسبي أيضاً أن نجاة العباد جعلها الله ترجمته في المعرفة ثم في الارادة ، ثم في ترك ما أمرهم تركه ، ثم في العمل بما أمرهم به ، ثم في شكر النعمة التي أنعم بها عليهم قديماً وحديثاً ظاهراً وباطناً (٢٠٧) .

على أن ما يهمنا في هذه الدراسة من هذه النظريات والأقوال هو أقواله في المحبة لعلاقاتها بدراستنا عن الحب الإلهي ، خاصة وأن المحاسبي من صوفية القرن الثالث الهجري الذين تبلورت لديهم معنى المحبة وأصبح لها مفهوماً عميقاً .

يعرف المحاسبي المحبة فيقول : " الحب لله في نفسه استنارة القلب بالفرح لقربه من حبيبه ، فإذا استنار القلب بالفرح استلذ الخلوة بذكر حبيبه ، إذا ألف الخلوة بمناجاة حبيبه استغرقت حلاوة المناجاة العقل كله حتى لا يقدر أن يعقل الدنيا وما فيها " . وهو يوضح لنا السبب في عدم قدرة العبد على تعقل الدنيا بأن

الحب إذا ثبت في قلب عبد لم يكن فيه فضل لذكر إنس ولا جان ، ولاجنة ولا نار ، ولا شيء إلا ذكر الحبيب وذكر أياديه وكرمه (٢٠٨) .

والمحاسبي وإن شاد بالعقل جاعلاً له مدخلاً في المعرفة ، فله حدودة التي لا تتعدى إدراك حكمة الأوامر والنواهي ، والتمييز بين الخير والشر مع ضرورة اقترانه بالتخلق ، وهو ما يتضح من قوله " لكل شيء جوهر ، وجوهر الانسان العقل ، وجوهر العقل الصبر " (٢٠٩) .

الحب لله في رأى المحاسبي هو : دوام الذكر بالقلب واللسان لله ، وشدة الأنس بالله ، وقطع كل شاغل شغل عن الله ، وتذكار النعم ، وذلك أن من عرف الله بالجود والكرم والإحسان اعتقد الحب له ، إذ عرفه بذلك أنه عرفه نفسه ، وهداه لدينه ، ولم يخلق في الأرض شيئاً وهو مسخر له ، وهو أكرم عليه منه ، فإذا أعظمت المعرفة واستقرت ، هاج الخوف من الله وثبت الرجاء (٢١٠) .

وقد أوضح المحاسبي كل هذه المعاني في رسالة له بعنوان " في المحبة " لم يبق منها إلا شذرات ، كما يقول د. أبو العلا عفيفي ، حفظها لنا أبو نعيم الأصفهاني في كتابه " حلية الأولياء " ، يتحدث فيها عن المحبة الأصلية ، والصلة بين المحبة والشوق وعلاقة المحبة بالإيمان ، فالمحبة الأصلية في رأيه هى الإيمان ، وحجته في ذلك أن الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب ، فقال ﴿ **والذين آمنوا أشد حباً لله** ﴾ ونور الشوق في رأيه من نور المحبة ، وزيادته من حب الوداد . والشوق يهيج في القلب من نور الوداد ، وينطفيء السراج في القلب إذا نظر العبد إلى الأعمال بعين الأمان ، وهنا يحل العجب (٢١١) وتشرد النفس مع الدعوى وتحل عقوبات الحرمان التي ينزلها الله بالعجب بأعماله المطمئن إليها من المولى . لذا ينصح المحاسبي كل من أودعه الله وديعة من حبه ، فدفع عنان نفسه إلى سلطان الأمان أن يسرع به السلب إلى الافتقاد (٢١٢) .

وينصح المحاسبي المحب الحقيقي لله بأن يتقرب إليه تعالى بكل عمل عمله بالإخلاص لله والاشفاق عليه من عدوه ، فالمحب لله في رأيه هو الركن الأعظم من الإيمان الذي يمكن أن يستكمله العبد ولا يحسن به ادعاؤه ، وهو ركن المعرفة بالنعم وإظهار الشكر للمنعم (٢١٣) .

بهذه النصائح الغالية التي وجهها المحاسبي للمحبين لله تعالى ننهي حديثنا عنه آملين أن نكون قد وفقنا في عرض رأيه في المحبة الإلهية ، وأن يكون رأيه في الحب الإلهي قد أكمل التصور الذي قدمناه سلفاً عند رابعة العدوية وذو النون المصري كممثلين لصوفية القرنين الثاني والثالث الهجري على وجه الخصوص وقدمناه في ثنايا الدراسة بوجه عام .

الخاتمة

ولا يسعنا في ختام هذه الدراسة إلا أن نقول أن الحديث عن الحب الإلهي في التصوف الإسلامي أتاح لنا أن نغوص في بحار الصوفية بعامة وصوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين بخاصة ، وأن نقترب من أذواقهم ومواجيدهم القلبية ، وهي ما كشفت عنه عاطفتهم المتأججة المفعمة بحب الله ، وترجمة بصدق أقوالهم المنثورة وقصائدهم المنظومة ، فكانت بحق خير عون لنا على تتبع تطور نظرية الحب الإلهي في التصوف الإسلامي بعامة وإن تحددت معالم هذه النظرية بوضوح عند صوفية القرنين الثاني والثالث الذين تخيرنا منهم في هذه الدراسة ثلاث شخصيات بارزة هم :

رابعة العدوية ، وذو النون المصري ، والحارث ابن أسد المحاسبي ؛ حاولنا من خلالهم أن نوضح كيف اختص مقام المحبة بين سائر المقامات عند صوفية القرنين الثاني والثالث بأهمية خاصة ، وما أقترن به من معاني صوفية أخرى . وكل ما نرجوه أن تكون دراستنا هذه قد نجحت في تقديم كامل لأهمية الحب الإلهي عند الصوفية بعامة وصوفية القرنين الثاني والثالث بخاصة ، وأن تعم هذه الإستفادة لتشمل كل قارىء لهذه الدراسة ، فيها تعرفنا على أهمية المحبة خاصة وأنها مفسرة للوجود كله ، فإذا كان الكون قائم على المحبة ، فأولى بنا نحن البشر أن نتوطد بيننا أواصر المحبة والمودة بدلاً من البغض والعداوة والكراهية التي تثير الفوضى والإضطراب لننعم بالاستقرار والأمن والأمان ، ونسعد بحياتنا الدنيا ، كما نسعد بها في الآخرة إذا ما أخلصنا العبادة لله ، وكنا بحق " عباد الرحمن " الذين يصدق عليهم قوله تعالى ﴿ **يحبهم ويحبونه** ﴾ .

الهوامش

(١) انظر المجلد السابع ، الجزء العاشر ص ٣٨١ (مادة الحسن البصري)

(٢) المسلمة : هي عبارة يحصل التسالم بين المرء وغيره على صدقها سواء أكانت صادقة في نفس الأمر أو كاذبة أو مشكوكة ، والطرف الآخر إن كان خصماً ، فإن استعمال المسلمات في القياس معه يرد به افحامه ، وإن كان مسترشداً فإنه يرد به إرشاده وإقناعه ليحصل له الاعتقاد بالحق بأقرب طريق عندما لا يكون مستعداً لتلقي البرهان وفهمه . والمسلمات على ضربين

أ ـ عامة وهي أن تكون من المشهورات فيكون التسليم بها من الجمهور أو يكون التسليم بها من طائف خاصة كأهل دين أو ملة أو علم خاص . ب ـ خاصة ، والمسلمة الخاصة وفيها يكون التسليم بها من شخص معين ، وهو الطرف الآخر في مقام الجدل كالقضية التي تؤخذ من اعترافات الخصم ليبنى عليها الاستدلال في ابطال مذهبه أو دفعه انظر د. عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي (مادة مسلمة) ص٣١٩ الدار الشرقية ط١ ١٩٩٠ م .

(٣) المحبة هي أساس الوجود أقول ذلك ، لأن الكون كله قائم على المحبة ، فالمحبة جعلت قانون الجاذبية يسير الكون ، وهذا القانون هو تجلي من تجليات مبدع الكون ، وصورة من صور المحبة الالهية ، والحياة التزام بهذا القانون الالهي . والمحبة هي التي جعلت الشجر يتحاب مع الماء ليخرج النبات ، والمحبة هي أساس بناء الأسرة والمجتمع ، فالمحبة هي سبب تماسك الأسرة، ولولا حب الوالدين لأبنائهم لما اجتمع شمل الأسرة وتدعمت وحدتها ، ولولا حب الأبناء لوالديهم لما كان ولاؤهم لهم ، وعطفهم عليهم في الكبر ، وإذا انفرط عقد المحبة في الأسرة انهار العقد كله وضاعت الأسرة وتفككت ، وإذا لم يحب الناس بعضهم بعضاً لتقاتلوا ولفنى الكون ، ولولا المحبة التي تربط بين افراد المجتمع لما تراحم المجتمع وتكاتف وقت المحن والشدائد ، وليس أدل على ذلك من تعاطف الناس حكومة وشعباً لمساندة منكوبي الزلازل والسيول . يقول عز وجل : ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ الغرض من هذا التعارف هو التعاطف ، فإذا تم التعارف تم التعاطف ، وهذه أول خطوة في المحبة إلى الله . وهذا يدعونا في النهاية إلى القول بأن الحب الكوني والحب الانساني هما سبب بقاء العالم كله وأن الحياة قائمة على المحبة ، وأسمى صورها هو الحب الالهي الذي أشار إليه عز وجل في قوله ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ .

(٤) طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام ، ص١٥٨ ، دار الفكر العربي ط٣ ١٩٦٨ .

(٥) انظر الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، جـ١ ص ٢١٣ ـ ٢١٤ ، دار صعب ، بيروت١٩٨٦ .

(٦) جبال بيت المقدس التي كانت مظهر عيسى عليه السلام .

(٧) جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى عليه الصلاة والسلام .

(٨) سورة البقرة آية ١٧٨ .

(٩) سورة البقرة آية ٢٣٧ .

(١٠) سورة البقرة آية ١٧٩ .

(١١) سورة الأعراف آية ١٩٩ .

(١٢) ابى زكريا النووي : الأربعون حديثا النبوية ، ضبط وتصحيح وتعليق محمد منير الدمشقي . الحديث الثالث عشر ص٨٢ المطبعة المنيرية ١٣٦٩ هـ .

(١٣) د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ، ص٢٠٤ ، دار المعار ط١ ١٩٦٣ .

(١٤) هو ماني بن فتك بابك ، أو ابن ما شهد بن أبي برزام ، ظهر في زمان سابور بن اردشير . كان في الأصل مجوسياً فأحدث ديناً ودعا إليه ، وهو دين بين المجوسية والنصرانية ، تبعه كثير من المجوس وادعوا له النبوة ، وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام . واستمر في دعوته إلى أن قتله بهرام بن هرمز بن سابور . انظر الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص٢٤٤ .

(١٥) د. عبد اللطيف محمد العبد : المانوية ص٢٦ دار النهضة العربية ط١ ١٩٧٦ .

(١٦) المصدر السابق ص ٣١ -٣٤ .

(١٧) وفي رواية فبي عرفوني .

(١٨) انظر كتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٠٤ .

(١٩) ابن القيم : كتاب طريق الهجرتين ، ص٢٦٢ .

(٢٠) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٢١) الخراز هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز البغدادي ، مع أنه كان لا ينتمي إلى شيخ من شيوخ الصوفية إلا أنه كان على اتصال بصوفية الكوفة وبغداد ، ويقال أنه اتصل بذي النون المصري ، وهو أول من عبر عن حال الفناء والبقاء ، أنظر طبقات الصوفية للشعراني ص٧٨- ٧٩ ؛ الرسالة القشيرية جـ٢ ص٩٣ طبعة الشعب ١٩٨٩ .

(٢٢) هو محمد بن على بن الحسين الحكيم الترمزي أبو عبد الله ، جادل على طريقة ابن كرام إقامة الكلام على أساس من الفلسفة ، فأتى بذلك كما يقول بروكلمان ، إلى طريق التصوف ، انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي جـ٢ ص٢٠ ؛ تذكرة الاولياء لفريد الدين العطار جـ٢ ص٩١ - ٩٩ ؛ الذهبي : طبقات الحفاظ جـ٢ ص ٢١٨ (الطبعة الأولى).

(٢٣) الجنيد هو بن محمد بن الجنيد القواريري الخراز أبو القاسم الناهوندي تتلمذ مع التصوف على خاله ابى الحسن السري السقطي ؛ سماه اتباعه بطاووس العلماء ، وكان سيد طائفة الجنيدية وإمام المتهم وطريقة مبنى على الصحو ، انظر ابن عساكر : تاريخ دمشق جـ٥ ص٧١ - ٧٩ ؛ الرسالة القشيرية جـ٢ ص٧٨ ؛ الهجويري : كشف المحجوب جـ٢ ص٤١٩؛ الشعراني : طبقات الصوفية جـ١ ص٦٣ .

(٢٤) اقصد التصوف في بواكيره الأولى في القرنين الأول والثاني الهجري ، عندما اقترن بالزهد وسمى أصحابه بالزهاد وكانت لهم مدارس مختلفة نذكر منها :

أ ـ مدرسة المدينة التي تمسك زهدها بالكتاب والسنة ، وكان الرسول (ص) قدوتهم في العلم والعمل ومنهم : أبو عبيدة بن الجراح المتوفى عام ١٨هـ ، وأبو ذر الغفاري المتوفى عام ٢٢هـ ، وسلمان الفارسي المتوفى عام ٣٢هـ ، وعبد الله بن مسعود المتوفى عام ٣٣هـ ، وحذيفة بن اليمان المتوفى عام ٣٦هـ ، من الصحابة ، وسالم بن عبد الله المتوفى عام ٣٣هـ، ومن التابعين .

ب ـ مدرسة البصرة كان المنتمون إلى مدرسة البصرة على مذهب أهل السنة مع جنوح إلى المعتزلة والقدرية ومن شيوخهم في الزهد : الحسن البصري المتوفى عام ١١٠هـ ، ومالك بن دينار وفضل القرشي ، ورباح بن عمرو القيس ، انظر دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية ، مادة " تصوف " .

جـ ـ مدرسة الكوفة تميز اصحاب مدرسة الكوفة بنزعة إلى التشيع والرجاء في العقائد ، ومن شيوخ الزهد في هذه المدرسة : الربيع بن خيثم المتوفى عام ٦٧هـ ، في عهد معاوية ، وسعيد بن جبير المتوفى عام ٩٥هـ ، وطاووس بن كيسان المتوفى عام ١٠٦هـ وهو من التابعين ، على أن أبرز زهاد هذه المدرسة هو سفيان الثوري المتوفى عام ١٦١هـ ، وسفيان بن عيينه المتوفى عام ١٩٨هـ ، انظر ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ١ ص٦٣ ؛ ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ١ ص٤٠ـ ٤٣ ؛ د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٩٠ـ٩٢ ، دار الثقافة القاهرة ١٩٧٤ .

د ـ مدرسة مصر قيل أن مدرسة مصر كانت سلفية كمدرسة المدينة ، ظهر فيها العديد من الزهاد في القرنين الأول والثاني الهجريين ، فمن زهاد القرن الأول الهجري : سليم بن عتر التجيبي ، وعبد الرحمن بن حجيرة ، ومن أبرز زهاد مصر في القرن الثاني الهجري : الليث بن سعد الذي عرف بالزهد مع ثرائه وسخائه ، وأبو عبد الله بن وهب بن مسلم المتوفى عام ١٩٧هـ ، انظر ترجمة هؤلاء في وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص٣١٢ ـ ٣١٣ ، ص٥٥٤ ـ ٥٥٥ ، جـ٢ ص ١٩٨ .

(٢٥) القشيري : الرسالة القشيرية جـ٢ ص٦٧ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طبعة الشعب ١٩٨٩.

(٢٦) د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .

(٢٧) فريد الدين العطار : تذكرة الاولياء ، نشر نيكولسون ، عام ١٩٠٥ .

(٢٨) السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ص٣١ ، مكتبة الخانجي ط٢ ١٩٦٩.

(٢٩) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص ١٥٤ .

(٣٠) الأحوال جمع حال ، يعرفه الصوفية بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ، ولا اكتساب لهم من : طرب او حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج . انظر الرسالة القشيرية جـ٣ ص١٣٢ ـ ١٣٣ .

(٣١) المقامات جمع المقام وهو : ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآدب ، مما يتوصل إليه بنوع تصرف ويتحقق به بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف ، ولهذا يقال : إن الأحوال مواهب والمقامت مكاسب ، فهي

ناتجة عن المجاهدة بنوعيها الروحية والبدنية ، انظر عبد الرازق الكاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود ص٥١ ، دار المعارف ط٢ ١٩٨٤ .

(٣٢) من أقواله في المحبة الالهية : ليس بصادق من ادعى محبته ، ولم يحفظ حدوده ومن أقواله التي عبر بها عن فنائه واتحاده : " لا إله إلا أنا فاعبدوني سبحاني ما أعظم شأني " .

(٣٣) الهجويري : كشف المحجوب ، جـ١ ص ١٨٤ .

(٣٤) د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص١٢٩ - ١٣٠.

(٣٥) انظر ترجمته في وفيات الاعيان لابن خلكان جـ١ ص٣٧٦ - ٣٧٨ ؛ وأبو الوفا التفتازاني . مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٧٤ - ١٧٧ .

(٣٦) يقول عنه الاستاذ ماسينيون في كتابه

Recueil de tesctes inedits concernant l'histoire de la mystique en peys de l'Islam , Paris 1929 , p95 .

أنه من أبرز فقهاء الحنابلة ، وله مؤلفات قيمة في التصوف أهمها كتابة " منازل السائرين إلى الحق عز شأنه " الذي يصف فيه بدايات ونهايات الطريق الصوفي وما على السالك لهذا الطريق من واجبات في معراجه الروحي يقول : " أن العامة من علماء هذه الطائفة (أى الصوفية) اتفقوا على أن النهايات لا يصح إلا بتصحيح البدايات ، وكما أن الأبنية لا تقوم إلا على الاساسات ، وتصحيح البديات عو إقامة الأمر على مشاهدة الإخلاص ومتابعة السنة ، وتعظيم النهى على مشاهدة الخوف ، ورعاية الحزمة ، والشفقة على العالم من النصيحة ، ولف الأذية ، ومجانبة كل صاحب يفسر الوقت ، وكل سبب يفتن القلب " . أنظر الهروي منازل السائرين ص٤، طبع مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ١٩٦٦ ؛ وقد افاض د. التفتازاني في الحديث عن الهروي وموقفه من اصحاب الشطح في كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي " ص١٧٨ - ١٨١ .

(٣٧) انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي جـ٤ ص١٠١ - ١٧٢ ؛ وفيات الاعيان جـ١ ص٥٨٦ - ٥٨٨ ، اتحاف السادة المتقين للزبيدي جـ١ ص٢ - ٥٣ ، وايضا

Macdonald : Art Al Ghazali lancy . of Islam , stace: ellysticism and philisophy , mac bli blan 1961 , p 100 .

وللاستاذ الدكتور التفتازاني دراسة قيمة مطولة عن الغزالي تحدث فيها عن سيرته ومؤلفاته ، وثقافته وأثرها على تصوفه وعلاقته بالتصوف السني وتحدث ايضاً عن نقد الغزالي للمتكلمين والفلاسفة والباطنة وكشف عن حقيقة تصوف الغزالي ، وبين رأيه في معالم الطريق إلى الله، لمزيد من التفصيل انظر د. التفتازاني : مدخل ، ص١٨٢ - ٢٢٤ دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٤ .

(٣٨) د. التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣٩) بين د. التفتازاني المقصود بالتصوف الفلسفي بأنه ذلك التصوف الذي يعمد اصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظامهم العقلية مستخدمين في التعبير عنه مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر متعددة . أنظر مدخل ، ص٢٢٧ ـ ٢٨١ .

(٤٠) انظر كتاب مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٢٨ .

(٤١) أعني بها فلسفة أفلاطون وأرسطو والرواقية والأفلاطونية المحدثة ممثلة في فلسفة افلوطين ونظريته في الفيض ، كذلك الفلسفة الهرمسية .

(٤٢) انظر ترجمة في وفيات الأعيان جـ٢ ص٣٤٠ ـ ٣٤٨ ، وللسهروردي نظرية في الوجود تقوم على اساس نظرية الفيض عبر عنها تعبيراً رمزياً جاوز به عقلانية الفلاسفة في التعبير وإن بدا حديثه متفقاً مع الصوفية الخلص في ضرورة اصطناع المجاهدة الروحية للوصول إلى المعرفة بالله والسعادة .

(٤٣) للوقوف على فلسفته الصوفية يرجع إلى البحث القيم الذي كتبه د. أبو العلا عفيفي والذي كان موضوعاً لرسالة الدكتوراة تحت عنوان :

The mystical philosophy of myhyiddin Ibnul Arabi , cambridge 1939.

وانظر ايضاً إلى الكتابات المختلفة للدكتور أبو العلا عفيفي عن ابن عربي مثل : مقدمته لفصوص الحكم ، القاهرة ١٩٤٦م ، وتعليقاته على مادة " ابن عربي " بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، وانظر مدخل ص ٢٤٤ ـ ٢٥٠ .

(٤٤) مذهب قائم على دعائم ذوقية عبر فيه ابن عربي بقوله : سبحان من خلق الأشياء وهو عينها " انظر الفتوحات المكية جـ٢ ص٦٠٤ ، القاهرة ١٢٩٣هـ .

(٤٥) انظر زخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الاشواق ص٣٩ ـ ٤٠ ؛ نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه نقله إلى العربية د. أبو العلا عفيفي ص٩٤ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ .

(٤٦) المزيد من التفصيل انظر د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣ ؛ ابن سبعين : الرسائل ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٥.

(٤٧) انظر ترجمته في : وفيات الاعيان جـ١ ص٤٨٤ ؛ ابن العماد : شذرات الذهب جـ٥ ص١٤٩ ـ ١٥٠ ؛ د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الالهي ، دار المعارف ، القاهرة ط٢ ١٩٧١.

وابن الفارض من أبرز صوفية الإسلام المعبرين عن الحب الالهي شعراً ، مستخدماً رموزاً واشارات إلى حقائق صوفية يصعب فهمها عن من ليسوا من أهل الطريق ؛ فالحب لله عند ابن الفارض هو عين الحياة ، فلا حياة بدونه ، والموت به (أى بالحب) حياة .

وقد اقترن الحب عند ابن الفارض بحالة الفناء ، وهو عنده على أنواع ، فتحدث عن الفناء عن شهود السوى ، والفناء عن إرادة السوى . يقول مشيراً إلى فناء ارادته في إرادة المحبوب:

وكنت بها حياً فلما تركت ما   أريد اردتني لها واحبت

وهو القائل أيضاً في المحبة معبراً عن تمام رضاه عن محبوبه :

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب   وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي

انظر ابن الفارض : الديوان ، القاهرة ، طبع حجر ١٣٢٢هـ .

(٤٨) انظر ترجمته في مقدمة د. عبد السلام كفافي لترجمة ديوان المثنوي ، جـ١ ص١ ــ ٢٨ بيروت ١٩٦٦ .

وجلال الدين الرومي من اعظم شعراء الصوفية من الفرس تغنى بالحب الالهي شعراً ، ويعد كتابه المثنوي ، وديوان شمس تبريز ، من أعظم آثاره .

قال بالفناء عن الإرادة ، وارتبط الفناء عنده كذلك بالمعرفة لأنها ثمرته . آمن بالحقيقة المحمدية أو النور الازلي الذي يستمد منه جميع الانبياء والاولياء عرفانهم وهو القائل :

وأنا لنحني الرؤوس لارادته ومشيئته   ونهب الارواح الحلوة رهناً لمحبته

انظر المثنوي جـ٢ ص ٢٥٩ .

(٤٩) انظر كتاب روضة التعريف بالحب الشريف ، تحقيق وتعليق عبد القادر أحمد عطا ، دار الفكر العربي ، ص٩٠ - ٩١ (بدون تاريخ) .

(٥٠) انظر طه عبد الباقي سرور . رابعة العدوية ، ص١٣٤ ، الرسالة القشيرية جـ٩ ص٥٢١ (طبعة الشعب) .

(٥١) انظر شرح الشيخ محمد بن إبراهيم المعروف بابن عباد النفرى الرندي على الحكم العطائية، الجزء الثاني ص٦٤ مصطفى البابي الحلبي ١٩٣٩ .

(٥٢) الرسالة القشيرية ، باب المحبة ص٥٢٣ (طبعة الشعب) .

(٥٣) المصدر السابق ص٥٢٣ - ٥٢٤ .

(٥٤) انظر شرح ابن عباد على الحكم العطائية جـ٢ ص٦٤ .

(٥٥) انظر روضة التعريف بالحب الشريف ص٤٥ .

(٥٦) زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، جـ١ ص٢٨٥ مطبعة الرسالة ط١ ١٩٣٨.

(٥٧) المزيد من التفصيل انظر التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع، جـ٤ ص٢٤٣ - ٢٥٤ ، (مادة التصوف) الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٧ .

(٥٨) أى ملازمة طاعة الله .

(٥٩) سورة طه آية ٤١ .

(٦٠) الرسالة القشيرية ، (باب التصوف) ، ص٢٦٤ - ٢٦٧ .

(٦١) المقصود هنا أن الله إذا أحب عبداً ملأ قلبه من معرفته تعالى ، فتشرق عليه أنوار ولايته .

(٦٢) ابى زكريا النووي : الاربعون حديثاً النووية ، ضبط وتصحيح محمد منير الدمشقي ، الحديث الثامن والثلاثون ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ، المطبعة المنيرية ١٣٦٩هـ .

(٦٣) لويس ماسينيون ، ومصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ،ص٧٥ . مطابع دار الشعب ، ١٩٧٩ .

(٦٤) المصدر السابق ص ٧٤ .

(٦٥) د. عبد الحليم محمود : ذو النون المصري ، ص٤٩ ، دار الشعب ١٩٧٣ .

(٦٦) هو حب الله في ذاته بلا خوف ولا أمل انظر د. مراد وهبة المعجم الفلسفي ص١٦٢ ، دار الثقافة الجديدة ط٣ ١٩٧٩ .

(٦٧) د. عبد الحليم محمود : ذو النون ص ١١٥ .

(٦٨) الغزالي : مكاشفة القلوب المقرب من علام الغيوب ، تحقيق عبد الله أحمد أو زينه . الباب العاشر (في العشق) ص٢٦ ، طبعة الشعب (بدون تاريخ) .

(٦٩) أبو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، جـ١ ص٧٧ طبعة السعادة ١٩٢٢ .

(٧٠) الحياة الروحية في الإسلام، ص٩٥ ز

(٧١) التصوف الإسلامي في الادب والاخلاق ، جـ١ ص٢٨٥ .

(٧٢) د. عبد الحليم محمود : أستاذ السائرين الحارث بن اسد المحاسبي جـ٣ ص ٢٠٣ (طبعة الشعب) ١٩٨٦ .

(٧٣) طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٧٤) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٧٥) الهجويري : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق ، د. اسعاد عبد الهادي قنديل ، جـ٢ ص٥٥١ ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٥ .

(٧٦) سور آل عمران آية ٣١ .

(٧٧) الغزالي : مكاشفة القلوب ، جـ١ ص٢٨ .

(٧٨) سور الأنفال آية ٧٠ .

(٧٩) سورة المائدة آية ٥٤ .

(٨٠) سورة البقرة آية ١٦٥ .

(٨١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق جـ١ ص٢٨٤ .

(٨٢) انظر مكاشفة القلوب للغزالي ، تحقيق عبد الله أحمد أو زينا جـ١ ص٢٨ ـ ٣١ .

(٨٣) ابن الفارض : الديوان ص٦١ طبع حجر عام ١٣٢٢هـ .

(٨٤) الديوان ص ٤٩ .

(٨٥) انظر كتاب مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٦٥ .

(٨٦) أخرجه النسائي من حديث أنس .

(٨٧) قارن هذا الرأى بمذهب المنفعة الفردية عن توماس هوبز ، ورأيه القائل : ليست الغيرية إلا أنانية مقنعة . انظر د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص١٧٨ ــ ١٨٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر جـ٢١ ، ١٩٦٧.

(٨٨) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣١٤ ـ ٣١٨ ، دار الريان للتراث جـ١١ ، ١٩٨٧ .

(٨٩) المصدر السابق جـ٤ ص٣٢٩ .

(٩٠) انظر الاحياء جـ٤ ص ٣٣٤ .

(٩١) سورة ابراهيم آية ٢٤ .

(٩٢) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٣ ص٧٤ .

(٩٣) محمد محمد أبو خليل : المربي ، ص٢٠١ ، القاهرة ١٩٧٦ .

(٩٤) الغزالي : بداية الهداية ، بهامش كتابه " منهاج العابدين " ، ص٧ ، مصطفى البابي الحلبي عام ١٣٣٧ هـ .

(٩٥) الرسالة القشيرية ، باب المحبة ، جـ٩ ص٥١٩ .

(٩٦) مكاشفة القلوب جـ١ ص٢٤ ـ ٢٥ .

(٩٧) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، الباب الحادي والخمسون ، ص١١٠ـ١١١ ، دار الإيمان ، ط١ ١٩٨٦ .

(٩٨) كشف المحجوب جـ٢ ص٥٥٣ ـ ٥٥٥ ؛ الرسالة القشيرية جـ٩ ص ٥٢١ .

(٩٩) الرسالة القشيرية ، جـ٩ص٥٢٩ .

(١٠٠) كشاف اصطلاحات الفنون جـ٤ ص١٤٥ .

(١٠١) الجرجاني : التعريفات ، ص١٤٦ ، تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١

(١٠٢) ابى اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري الهروي : منازل السائرين إلى الحق عز شأنه ، باب الشوق ، ص٣٣ ، مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ، ١٩٦٦ .

(١٠٣) الرسالة القشيرية ، جـ٤ ص٥٣٣ .

(١٠٤) التهانوي : المصدر نفسه ، جـ٤ ص١٤٥ .

(١٠٥) الرسالة القشيرية جـ٩ ص٥٣٣ .

(١٠٦) د. عبد الحليم محمود : استاذ السائرين ، الحارث بن أسد المحاسبي ، جـ٣ ص٢٠٢ .

(١٠٧) أبو نعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ، جـ١ص٨٠ .

(١٠٨) الرسالة القشيرية جـ٩ ص٥٣٢ ـ ٥٣٣ .

(١٠٩) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣٤٠ ـ ٣٤٤ .

(١١٠) الرسالة القشيرية جـ ص ٥٢٢ .

(١١١) انظر كتاب كشف المحجوب جـ٢ ص٥٥٣ ـ ٥٥٤ .

(١١٢) د. عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي ص٩٠، ص٢٠٥ ، الدار الشرقية ط١ ، ١٩٩٠.

(١١٣) الهروي : منازل السائرين ، ص٣٢ .

(١١٤) انظر شرح الرندي على الحكم جـ٢ ص٣٩ ، مصطفى البابي الحلب ١٩٣٩ .

(١١٥) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون جـ٤ ص٢٤٥ .

(١١٦) سورة التوبة آية ١٠٥ .

(١١٧) سورة غافر آية ٧ .

(١١٨) سورة البقرة آية ١٩٥ .

(١١٩) سورة الانفال آية ٢٩ .

(١٢٠) الغزالي : إحياء علوم الدين جـ٤ ص ؛ المختار من كنوز السنة ص٤٣٨ ـ ٤٤٠ ، (معنى محبة الله ورسوله) .

(١٢١) د. محمد عبد الله دراز : المختار من كنوز السنة النبوية ، ص٤٣٦ ، قطر ط٣ عام ١٩٨١ م.

(١٢٢) لمزيد من التفصيل انظر الامام النووي : رياض الصالحين ، تحقيق عبد العزيز رباح ، أحمد يوسف الدقاق ، ص١٨٦ ـ ١٨٨ ، دار المأمون للتراث ، دمشق ص٤ ، ١٩٨١.

(١٢٣) ابى زكريا يحيى بن شرف النووي (الاما محيي الدين) : شـــرح متن الاربعين النووية ، ص٧٩ ـ ٩٠ ، مصطفى البابي الحلبي ط٣ ، ١٩٧٨ .

(١٢٤) لمزيد من التفصيل انظر الإحياء جـ٤ ص٣٤٥ ـ ٣٤٧ .

(١٢٥) شرح الرندي على الحكم جـ٢ ص٩٨ .

(١٢٦) حديث أنس ، وقد ذكره صاحب الفردوس ولم يخرجه ولده في مسنده .

(١٢٧) سور آل عمران آية ٣١ .

(١٢٨) د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٠٥ ، دار المعارف ط١ ١٩٦٣

(١٢٩) سورة المائدة آية ١٨ .

(١٣٠) انظر زخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الاشواق ، ص٤٠ ، طبع بيروت ، وانظر رابعة العدوية ص١٥٩ ـ ١٦٠ .

(١٣١) د. محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الالهي ، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦ ، دار المعارف ط٢ ، القاهرة ١٩٧١ .

(١٣٢) لمزيد من التفصيل انظر الإحياء جـ٤ ص٣٤٧ ـ ٣٥٦ ، وانظر المختار من كنوز السنة النبوية ، (فصل مجاز الإيمان والإسلام) ص٤٣٦ ـ ٤٥٥ ، قطر ، ط٣ ، ١٩٨١ .

(١٣٣) شرح الرندي على الحكم جـ٢ ص٧٧ طبعة بولاق عام ١٢٧٨هـ .

(١٣٤) مقام المحبة عند الامام الغزالي هو أكمل المقامت واسماها بينما مقام الرضا هو ثمرة من ثمارها على عكس الحال عند ابن عطاء الله . وهذا ما يتضح من قول الغزالي " المحبة لله هى الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات ، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارهـا ، وتـابع من توابعها ، كالشوق والأنس والرضا وأضوائها ، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتهـا ، كالتوبة والصبر والزهد . ويقول أيضا : اعلم أن الرضا من ثمار المحبة وهـو مـن أعلـى مقامـات المقربـين وحقيقته غامضة عن الأكثرين ، وما يدخل عليه من التشابه والإيهام غير منكشف إلا لمـن علمـه اللـه تعالى التـأويل وفهمه وفقهه في الدين " . أنظر الإحياء ، كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا جـ٤ ص٣٦٢ .

(١٣٥) د. ابو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٢ ،١٩٦٩.

(١٣٦) الكلاباذي : التصرف كمذهب أهل التصوف ، ص٢٨ ، دار الإيمان ط١ ، ١٩٨٦ .

(١٣٧) المحبة الأصلية ، كما يقول عبد الرازق الكاشاني ، هى محبة الذات عنهـا لذاتهـا ، لأعتبـار أمـر زائد ، لأنها أصل جميع أنواع المحبات ، في كل ما بين أثنين فهى إما المناسبة في ذاتيهما أو لاتحاد في وصـف أو مرتبة أو حال أو فعل ، انظر اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود ، ص٩٤ ، دار المعارف ط٢ ، ١٩٨٤ .

(١٣٨) د. محمد عبد الله دراز : المختار من كنوز السـنة النبوية ، ص٤٣٦ ، الشـيخ حـافظ بـن أحمـد حكمي : ٢٠٠ سؤال وجواب في العقيدة الإسلامية ص١٤ .

(١٣٩) ابن عطاء : التنوير في اسقاط التدبير ، ص٨ ، القاهرة ١٣٤٥هـ .

(١٤٠) ابن عطاء : تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ص ٢٧ ، مكتبـة محمـد علـى صبيـح (بـدون تاريخ) .

(١٤١) الحارث ابن أسد المحاسبي : أداب النفـوس ، دراسـة وتحقيـق محمـد عبـد العزيـز أحمـد ص٢٩، مكتبة القرآن ، القاهرة ١٩٩٢ .

(١٤٢) د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحيـة في الإسـلام ، ص٢٤٣ ، وانظـر كتـاب صوفيـة الإسلام لنيكولسون .

(١٤٣) الغزالي : مكاشفة القلوب ، جـ١ ص٢٧ .

(١٤٤) المحب الحقيقي في نظر الصوفية هو من لا يرجو من محبوبه عوضاً عن عمـل يعملـه ، ولا يقصـد بأعماله الصالحة جنة ولانجاه من نار ، أو يطلب منه تعالى غرضاً من الأغراض الدنيوية والأخروية ، فالمحب الحقيقي هو الذي يهب نفسـه بالكلية لله تعالى أى يعطي ولا ينتظـر جـزاء، ولا يكـون لديـه إلتفـات لغـير محبوبه ، لهذا قال سهل ابن عبد الله رضى الله عنه : جناية المحب عند الله تعالى أشد من معصيـة العامـة ، وهو أن يسكن إلى غير الله أو يستأنس بسواه . أنظر شرح الرندي على الحكم جـ٢ ص٦٥ ، وانظـر شرح الشيخ عبد السلام الشرقاوي على الحكم بهامش شرح الرندي جـ٢ ص٦٤ .

(١٤٥) طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية ص١٥٧ .

(١٤٦) شرح الرندي على الحكم جـ٢ ص٦٤ .

(١٤٧) سورة النحل آية ٦ .

(١٤٨) يوضح الكاشاني المقصود بالمناسبة الذاتية بين الحق وعبده فيقول أنها " من وجهين إما بأن لا تؤثر أحكام تعين العبد وصفاته كثرته في أحكام وجوب الحق ووحدته بل يتأثر منها وتصبح ظلمة كثرته لنور وحدته ، وأما بأن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها فإن اتفق الأمران فذلك العبد هو الكامل المقصود لعينه وإن اتفق الأمر الأول بدون الثاني فهو المحبوب المقرب ، وحصول الثاني بدون الأول محاول . وفي كلا الأمرين مراتب كثيرة ، أما في الأمر الأول فبحسب شدة غلبة نور الوحدة على الكثرة وضعفها وقوة إستيلاء أحكام الوجوب على أحكام الإمكان وضعفه . وأما في الأمر الثاني فبحسب إستيعاب تحققه بالأسماء كلها وعدمه بالتحقق ببعضها دون البعض . انظر إصطلاحات الصوفية ص١٠٥ .

(١٤٩) إحياء علوم الدين جـ ٤ ص٣١٨ .

(١٥٠) رابعة العدوية ص٧٥ .

(١٥١) تحدث د. ابو العلا عفيفي وذكر أنها ثلاث هي : الحب الطبيعي ، والحب الروحي ، والحب الالهي ، والحب الالهي في رأيه هو الحب الأبدي وهو مصدر الأنواع الأخرى وسبب الخلق . ويعني بالحب الروحي الحب الصوفي وهدفه النهائي إدراك الوحدة الضرورية للمحب والمحبوب . انظر
Affifi : the mystical philosophy of Muhyid . Din Ibnel Arabi , Cambridge ,p274 - 275 .

(١٥٢) د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص١٢٦ ـ ١٢٧ .

(١٥٣) المعرفة كما بقول الجرجاني : هي إدراك الشيء على ما هو عليه ، وهي مسبقة بجهل ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف ، إذ ليس إدراكه تعالى إستدلالياً ولا مسبوق بالعدم ولا قابلاً للزهول . انظر التعريفات ص٢٤٩ . تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١ .

(١٥٤) د. محمد عبد المنعم خفاجي : التراث الروحي للتصوف الإسلامي في مصر ص٤٠ ، (بدون تاريخ) .

(١٥٥) أبو طالب المكي : قوت القلوب تحقيق د. عبد المنعم الحفني جـ٢ ص٨٧ ، دار الرشاد ط١ ، ١٩٩١ .

(١٥٦) الكلاباذي : التعرف ص٦٤ .

(١٥٧) سورة الغاشية آية ١٧ .

(١٥٨) سورة النساء آية ٨٤ .

(١٥٩) سورة الآسراء آية ٨٤ .

(١٦٠) سورة الأعراف آية ١٧٩ .

(١٦١) سورة الشورى آية ٥٢ .

(١٦٢) سورة الفرقان ١٤٧ .

(١٦٣) الهروي منازل السائرين ص٤٤ .

(١٦٤) الكلاباذي ك التعرف ص٦٥ .

(١٦٥) سورة الذاريات آية ٥٦ .

(١٦٦) الهجويري : كشف المحجوب جـ٢ ص٥١٦ .

(١٦٧) المحاسبي : آداب النفوس ص٨٩ .

(١٦٨) سورة الرعد آية ١٥ .

(١٦٩) السهرودي : عوارف المعارف ضمن الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي ص٣٤١ .

(١٧٠) الغزالي إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣١٣ .

(١٧١) انظر مدارك السالكين جـ٣ ص٢٢٤ .

(١٧٢) الرسالة القشيرية جـ ٨ ص٥١٠ .

(١٧٣) جمع مريد وهى كما عرفه ابن عربي في " الفتح المكي " ، من انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن أرادته إذ علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريد الله تعالى ، لا ما يرديه غيره ، فيمحو ارادته (في إرادته) ، فلا يريد إلا ما يريده الحق . انظر الجرجاني : التعريفات ص٢٣٩ .

(١٧٤) الرسالة القشيرية جـ٨ ص٥١٠ - ٥١١ .

(١٧٥) طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية ص١٥٦ .

(١٧٦) انظر نشر المحاسن الغالية جـ١ ص١٢٢ ، الرسالة القشيرية جـ٩ ص٥٢٧ .

(١٧٧) هى أم الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية القيسية لا يعرف عن تاريخ حياتها إلا القليل . ولدت في البصرة وكانت مولا لآل عتيك . كانت تعيش حياه عادية ، وفجأة تحولت حياتها إلى حياة دينية عمادها الحب والتصوف مع إقبالها على الزهد والعبادة . توفت عام ١٨٥هـ . لمزيد من التفصيل انظر ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ١ ص٢١٦ - ٢٢٧ ، بولاق ١٢٩٩هـ . اليافعي : روض الرياحين ص١٠١ ، القاهرة ١٣٢٤هـ ، الهجويري : كشف المحجوب ، ترجمة نيكولسون ص٣ ــ ١٠ ، لندن ١٩١١ ، شرح الرندي عن الحكم جزء ١ص٨٨ بولاق عام ١٢٧٨هـ ، الرسالة القشيرية ص١٤٥ - ١٤٨ ، القاهرة ١٣٣٠هـ، الجاحظ : البيان والتبين ، تحقيق عبد السلام هارون ، جـ٣ ص١٧٠ - ١٧١ ط٢ ، ١٩٦٨ ، الزبيدي : اتحاف السادة المتقين جـ٩ ص٥٧٦ - ٥٨١ ، د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٩٨ - ١٠٧ ، د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٩١ ــ ٩٦ ، طه عبد الباقي سرور : رابعة العدوية ، دار الفكر العربي ١٩٦٨ .

(١٧٨) العبودية كما يقول الجرجاني ، هى الوفاء بالعهود وحفظ الحدود والرضا بالموجود والصبر على المفقود . انظر التعريفات ص١٦٨ . والعبودية للخاصة من الصوفية الذين صححوا النسبة إلى الله إنما

تكون بصدق القصد إليه في سلوك الطريقة . انظر الكاشاني : إصطلاحات الصوفية ص١٢٢ ، التهانوي : كشاف إصطلاحات الفنون جـ٢ ص٩٤٨ .

(١٧٩) انظر دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) تعليق على مادة " تصوف " ، المجلد الخامس ص٢٩٦ - ٢٩٧ .

(١٨٠) د. التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٠٤ .

(١٨١) انظر شرح الغزالي لهذه الابيات في إحياء علوم الدين جـ٤ ص٣٢٨ - ٣٢٩ .

(١٨٢) انظر السهرودي : عوارف المعارف ، وانظر أيضا لويس ماسينيون ، مصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ص٧٧ .

(١٨٣) د. عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية ص٢٣ ــ ٥٩ ، مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ)

(١٨٤) التوبة : كما يقول القشيري ، أول منزل من منازل السالكين ، وأول مقام من مقام الطالبين .

(١٨٥) جمع مقام وهو ما يتحقق به العبد من منازلته من الآداب ، مما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق به بضرب تطلب ، ومقاساة تكلف ، وهو أيضاً ما يشتغل به العبد بالرياضة . انظر الرسالة القشيرية جـ٣، ص ١٣٢ .

(١٨٦) الحال كما عرفه القشيري هو معنى يرد على قلب العبد من غير تعمد منه ولا اكتساب والحال من المواهب .

(١٨٧) انظر الإسلام والتصوف ص٦٨ - ٨٧ ، انظر رابعة العدوية ص٣٣ ، وانظر ايضا

Massignon : Recueil de tescles inedits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam , Paris , 1929 , p15 - 17 .

(١٨٨) وقيل ثوبان بن إبراهيم ، أصله من النوبة ولد في أخميم بصعيد مصر عام ١٥٥هـ ، وتوفى عام ٢٤٥هـ . وصفه القشيري بأنه أوحد وقته علماً وورعاً وحالاً وأدباً . أنظر الرسالة القشيرية جـ١ ص٤٥ لمزيد من التفصيل انظر ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ١ ص١٢٦،الامام السيوطي : السر المكنون في مناقب ذي النون . الامام الشعراني : الطبقات الكبرى جـ١ ، ص٨١ - ٨٤ ، عبد الرحمن جاس : نفحات الانس ص٢٦ - ٢٧ ، ابن تفري يردي : النجوم الزاهرة جـ٧ ص٥٣ ، د. التفتازاني : مدخل ص١١٩ - ١٢٢ ، وانظر دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) تعليق د. محمد مصطفى حلمي على مادة " ذو النون " .

(١٨٩) دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) المجلد التاسع العدد الحادي عشر ص٤٢٩.

(١٩٠) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٢٠ .

(١٩١) ابى نعيم الاصفهاني : حلية الأولياء جـ٩ ص٣٤٢ - ٣٤٣ .

(١٩٢) نيكولسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص ٢٧٤ ، القاهرة ١٩٤٧ .

(١٩٣) د. عبد الحليم محمود : ذو النون المصري ص٣٣ - ص٧٠ مطبعة الشعب ١٩٧٣ .

(١٩٤) سورة آل عمران آية ٣١ .

(١٩٥) السلمي : طبقات الصوفية ص٢١ - ٢٢ ، حلية الاولياء جـ٩ ص٣٩٠ .

(١٩٦) د. عبد الحلبم محمود : ذو النون ص ٧٠ .

(١٩٧) السلمي : طبقات الصوفية ص ٢٣ .

(١٩٨) د. عبد الحلبم محمود : ذو النون ص ٧٢ - ٧٣ .

(١٩٩) د. عبد الحلبم محمود : ذو النون ص ٤٨ .

(٢٠٠) سمي بالمحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه عملاً بقول الرسول (ص) " حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا " . ترك العديد من المؤلفات بلغت ٢٠٠ مصنف حسب رواية السبكي في طبقات الشافعية ، والمناوي في الكواكب الدرية ، وهي في أغلبها تتعلق بالتصوف والسلوك أهمها كتاب " الرعاية لحقوق الله عز وجل " والذي سمى في المحاسبي بالتحليل النفسي ، كما يقول ماسينيون إلى مرتبة لاتجد لها مثيل في الآداب العالمية إلا نادراً .

Massignon : Recueil ., p 17 -19 .

ويظهر أثر هذا الكتاب بوضوح في مواضع كثيرة في كتاب " الإحياء " للغزالي وللمحاسبي كذلك كتب في الكلام أهمها : كتاب " فهم القرآن " الذي حققه ونشره د. حسين القوتلي بلبنان ، ونظرا لتنوع مؤلفات المحاسبي قال عنه التميمي أنه " أمام المسلمين في الفقه والتصوف والحديث والكلام " . لمزيد من التفصيل عن حياة المحاسبي ، مؤلفاته ، منهجه في التفسير وفي العقيدة ، ونظريته الأخلاقية ونظريته في الزهد والتصوف ، انظر د. عبد الحليم محمود : أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي ، القاهرة١٩٨٦ .

(٢٠١) السلمي : طبقات الصوفية ص٥٦ .

(٢٠٢) د. التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٢٣ .

(٢٠٣) استاذ السائرين جـ٢ ص١٠٥ (طبعة الشعب)

(٢٠٤) السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ص٥٨ ، مكتبة الخانجي ط٢ ، ١٩٦٩ .

(٢٠٥) استاذ السائرين جـ٣ ص١٧٨ .

(٢٠٦) ابو نعيم الاصفهاني : حلية الأولياء جـ١ ص٢٢٦ - ٢٢٧ (ط السعادة) عام ١٩٢٢ .

(٢٠٧) المحاسبي : آداب النفوس ، ص ٨٨ - ٨٩ ، دراسة وتحقيق محمد عبد العزيز أحمد ، مكتبة القرآن ١٩٩٢ .

(٢٠٨) حلية الأولياء جـ١ ص٧٩ .

(٢٠٩) طبقات الصوفية ص٥٩ .

(٢١٠) استاذ لسائرين جـ٣ ص ٢٠٢ .

(٢١١) العجب في رأى المحاسبي آفة في كثير من العباد عظيمة يقسمه إلى قسمين : العجب بالدين والعجب بالدنيا والنفس ، ولكل قسم وجوه . لمزيد من التفصيل انظر استاذ السائرين ص ١٤٨ .

(٢١٢) حلية الاولياء جـ١٠ ص٧٨ - ٧٩.

(٢١٣) حلية الأولياء جـ١٠ ص٨٤ - ٨٦ ، د. عبد الحليم محمود : استاذ السائرين ص٢٠٣ ، د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢١٢ - ٢١٣ .

ثبت المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

- القرآن الكريم
- صحيح مسلم

ثانياً : المراجع العربية :

١- **الأصفهاني (أبو نعيم** : حلية الأولياء ، طبعة السعادة ١٩١٢م

٢- **ابـن سـبعين (عبـد الحـق)** : الرسـائل ، تحقيـق د. عبـد الرحمـن بـدوي ، القاهرة ١٩٦٥م

٣- **ابن عربي (محيي الدين)** : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣هـ

٤- **ابن عطاء الله السكندري** : التنوير في إسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥هـ

٥- **ابن عطاء الله السكندري** : تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ، مكتبـة علي صبيح (بدون تاريخ)

٦- **ابن الخطيب** : روضة التعريف بالحب الشريف ، تحقيق وتعليق عبـد القـادر أحمد عطا ، دار الفكر العربي (بدون تاريخ)

٧- **الرندي (ابن عباد)** : شرح على الحكم العطائية ، مصطفى البابي الحلبـي ١٩٣٩م

٨- **ابن الفارض** : الديوان ، القاهرة طبع حجر ١٣٢٢هـ

٩- **التفتازاني (الدكتور أبـو الوفـا)** : مدخـل إلى التصـوف الإسـلامي ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٤م

١٠- **التفتازاني (الدكتور أبو الوفا)** : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط ١٩٦٩م

١١- **التفتازاني (الدكتور أبو الوفا)** : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣م

١٢- **التهانوي** : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م

١٣- **السلمي (أبو عبد الرحمن)** : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه ، مكتبة الخانجي ، ط٢ ، ١٩٦٩م

١٤- **الشهرستاني** : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار صعب ، بيروت ١٩٨٦م

١٥- **العبد (الدكتور محمد عبد اللطيف)** : المانوية دار النهضة العربية ، ط١، ١٩٧٦م

١٦- **العطار (فريد الدين)** : تذكرة الأولياء ، نشرة نيكولسون ١٩٠٥م

١٧- **الغزالي (الإمام أبو حامد)** : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث ط١ ، ١٩٨٧م

١٨- **الغزالي (الإمام أبو حامد)** : مكاشفة القلوب المقرب من علام الغيوب ، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينه (طبعة الشعب)

١٩- **الغزالي (الإمام أبو حامد)** : منهاج العابدين ، مصطفى البابي الحلبي عام ١٣٣٧هـ وبهامشه كتاب " بداية الهداية "

٢٠- **القشيري** : الرسالة القشيرية ، تحقيق د. عبد الحليم محمود (طبعة الشعب) ١٩٨٩م

٢١- **الكاشاني (عبد الرازق)** : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود ، دار المعارف ، ط٢ ١٩٨٤م

٢٢- **الكلاباذي** : التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار الإيمان ط١ ١٩٨٦م

٢٣- **المحاسبي (الحارث بن أسد)** : آداب النفوس ، دراسة وتحقيق محمد عبد العزيز أحمد ، مكتبة القرآن ، القاهرة ١٩٩٢ م

٢٤- **المكي (أبو طالب)** : قوت القلوب ، تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، ط١ ١٩٩٢م

٢٥- **النووي (الإمام محيي الدين)** : رياض الصالحين ، تحقيق عبد العزيز رباح ، أحمد يوسف الدقاق ، دار المأمون ، دمشق ، ط٤ ١٩٨١م

٢٦- **النووي (الإمام محيي الدين)** : شرح متن الأربعين النووية ، مصطفى البابي الحلبي ، ط٣ ، ١٩٧٨م

٢٧- **النووي (ابي زكريا)** : الأربعون حديثاً النبوية ، تصحيح وتعليق محمد منير الدمشقي ، المطبعة المنيرية ١٣٦٩هـ

٢٨- **الهجويري** : كشف المحجوب دراسة وترجمة وتعليق د. اسعاد عبد الهادي قنديل ، جـ٢ ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٥م

٢٩- **الهروي** : منازل السائرين إلى الحق عز وجل ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ ١٩٦٦م

٣٠- **بدوي (الدكتور عبد الرحمن)** : شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية (بدون تاريخ)

٣١- **حلمي (الدكتور محمد مصطفى)** : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م

٣٢- **حلمي (الدكتور محمد مصطفى)** : ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف ، القاهرة ط٢ ١٩٧١م

٣٣- **خفاجي (الدكتور محمد عبد المنعم)** : التراث الروحي للتصوف الإسلامي في مصر ، بدون تاريخ

٣٤- **دراز (الدكتور محمد عبد الله)** : المختار من كنوز السنة النبوية ، قطر ، ط٣ ١٩٨١م

٣٥- **سرور (طه عبد الباقي)** : رابعة العدوي والحياة الروحية في الإسلام ، دار الفكر العربي ط٣ ١٩٦٨م

٣٦- **عفيفي (الدكتور أبو العلا)** : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ط١ ١٩٦٣م

٣٧- **ماسينيون (لويس) مصطفى عبد الرازق** : الإسلام والتصوف ، طبعة الشعب ١٩٧٩م

٣٨- **مبارك (الدكتور زكي)** : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مطبعة الرسالة ، ط١ ١٩٣٨

٣٩- **محمد محمد** أبو خليل : المربي ، القاهرة ١٩٧٦

٤٠- **محمود (الدكتور عبد الحليم محمود)** : ذو النون المصري ، طبعة الشعب ١٩٧٣

٤١- **محمود (الدكتور عبد الحليم محمود)** : أستاذ السائرين الحارث بن أسد المحاسبي ، طبعة الشعب ١٩٨٦

٤٢- **نيكولسون (رينولد)** : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، نقله إلى العربية د. أبو العلا عفيفي ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

43- Affifi (A.E) , The mystical philosophy of muhyid - Din ibnul Arabi , cambridge 1939

44- Massignon l'histoire de la mystique en Pays de l'Islam , Paris 1929

45- Stace : musticism and philosphy , Mac Millann , London 1961

رابعاً : دوائر المعارف والمعاجم :

٤٦- دائرة المعارف الإسلامية ، (الترجمة العربية) ، المواد الآتية :

- مادة تصوف
- مادة الحسن البصري
- مادة ذو النون المصري
- مادة ابن عربي

٤٧- **الجرجاني** : التعريفات ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١

٤٨- **د. عبدالمنعم الحفني** : المعجم الفلسفي ، دار الرشاد ، ط١ القاهرة ١٩٩٠

٤٩- **د. مراد وهبة** : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، ط٣ ١٩٧٩

حكمة الاشراق وارتباط المعرفة بالوجود
عند السهروردي المقتول

بقلم د. جمال المرزوقي

السهروردي المقتول ... التاريخ والمكانة :

يعتبر السهروردي المقتول (١) من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام ، واسمه أبو الفتوح يحيى بن حبشي ابن أميرك ، ويلقب بشهاب الدين ، ويوصف بالحكيم ، وهو من أهل القرن السادس الهجري ، فمولده بسهرورد عام ٥٤٩هـ ، الموافق عام ١١٥٣م ، وهي مدينة تقع بالقرب من زنجان في شمال إيران ومقتله في حلب سنة ٥٨٧هـ ، وعرف بالمقتول تمييزا له عن صوفية آخرين يحملون نفس التسمية – السهروردي (٢) لأنهم جميعاً من بلدة سهرورد في شمال غرب إيران .

وقد تواترت هذه التسمية " المقتول" عند جمهور المؤرخين الذي ينزعون منزع أهل السنة ، ويعدون آراء السهروردي مروقاً عن العقائد الصحيحة للسلف الصالح ، أما تلامذة الشيخ وأتباعه فإنهم قد اعتبروه شهيداً للفكر وللعقيدة الاشراقية ولذلك فإنهم يضيفون إلى اسمه كلمة شهيد بدل وصفه بأنه مقتول (٣) .

وكان السهروردي كثير الترحال في طلب العلم ، فبدأ حياته العلمية في ميراغه من أعمال أذربيجان ، وتتلمذ لمجد الدين الجيلي أستاذ فخر الدين الرازي (٤) ، الذي جمع بين الفقه والحكمة ، ثم انتقل إلى أصبهان ، وأقام فيها زمنا ، وقرأ فيها كتاب " البصائر النصيرية " لعمر بن سهلان السلوي (٤٥٠هـ / ١٠٦٠م) وعندما انتهى من دروسه الأولى الأساسية ، أخذ يتجول في كثير من المدن الفارسية لهدف الاتصال بزعماء التصوف على عهده ، وليأخذ عنهم تعاليمهم وطرائقهم ، ثم

كان التأمل والاعتزال هما المكملان لهذه التعاليم النظرية ، كما تحول أيضاً في بلاد الأناضول وسوريه التي ظل يذكر بحب عميق أهم مدنها طيلة حياته ، وفي إحدى رحلاته من دمشق إلى حلب تعرف إلى الملك الظاهر حاكم حلب في ذلك الوقت ، وابن صلاح الدين الأيوبي ، وحاز لديه على مكانة أحنقت عليه فقهاء حلب ، وطلبوا من الملك الظاهر اعدامه ، وعندما رفض هرعوا إلى والده - صلاح الدين - في دمشق ، وقالوا إن بقي هذا ، فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق ، فإنه يفسد آية ناحية كان بها فبعث صلاح الدين كتاباً إلى ابنه يقول فيه :

" إن هذا الشاب السهروردي لابد من قتله ولا سبيل أنه يطلق " (٥) .

فاستفتي ابنه فقهاء حلب ، فأفتوا بقتله ، فقتل خنقاً بحلب سنة ٥٨٧هـ .

ويذكر الدكتور سيد حسين نصر ، أن حلب المدينة التي قتل فيها السهروردي كانت قبل الحروب الصليبية من المراكز الشيعية الكبرى ، ثم اقتضت هزيمة الفاطميين على يد الفرنجة أن يدين المسلمون فيها لمن دحر الفرنجة ، فاضطروا إلى اتباع الفاتح اللاحق صلاح الدين الأيوبي ، مما أدى في النتيجة إلى سيطرة المذهب السني (٦) .

والذي لا نزاع فيه أن السهروردي الصوفي أقرب إلى الشيعة منه إلى أهل السنة ، والتصوف والتشيع يتلاقيان في بعض الجوانب ويختلطان ، وفي آراء السهروردي ما يؤيد القائلين بضرورة الإمامة وقداستها ، فهو يذهب إلى أن الإمام خليفة الله في أرضه ، وأن العالم لم يخل قط من الحكمة ، ومن شخص قائم بها ، عنده الحجج والبينات (٧) .

ومهما يكن من شيء ، ففي تفكير السهروردي آثار شيعية واسماعيلية بوجه خاص ، فهو يصور الإمامة تصويراً يكاد يلتقي مع تصوير الاسماعيلية ، ويرى أن

الإمام متوغل في التأله بحيث يتلقى الوحي والأمر والنهي من عالم الأنوار ، ويأخذ مثلهم بفكرة النور ، ويقول معهم بصدور الكائنات عن نور الأنوار (٨) .

والسهروردي المقتول ، موسوعي النزعة ، لا يقنع بكتاب ، ولا يقف عند شيخ ، ويأبى إلا أن يضم الحكماء بعضهم إلى بعض ، سواء أكانوا شرقيين أو غربيين ، فنجده يجمع بين حكماء الفرس واليونان ، بين كهنة مصر وبراهمة الهند ، ويؤاخي بين أفلاطون وزرادشت (٩) ، بين فيثاغورس وهرمس (١٠) .

وكان السهروردي المقتول متعمقاً في الفلسفة ، فيقول عنه صاحب " طبقات الأطباء " أنه كان أوحد زمانه في العلوم الحكمية ، جامعاً للعلوم الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفقهية ، مفرط الذكاء ، فصيح العبارة (١١) .

وقد أخذ السهروردي بأكبر نصيب عن المشائية الإسلامية في المشرق ممثلة بوجه خاص في ابن سينا (١٢) (٣٧٠-٤٢٨هـ) ، وهي مشائية تجمع بين البحث والذوق ، بين الفلسفة والتصوف (١٣) .

ويضم السهروردي الروحانيين بعضهم إلى بعض دون تفرقة بين جنس ووطن ، ولما كان أرسطو واضح الواقعية ، فقد وضعه السهروردي في منزلة دون هذا ، ذلك لأن حكمته بحثية لا تسمو إلى مستوى الحكمة الذوقية (١٤) .

وعرف السهروردي طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع ، وهو يمتدح أبا يزيد البسطامي (٢٦١هـ/٨٧٥م) الذي يطلق عليه " سيار بسطام " ، وسهل بن عبد الله التستري (٢٨٣هـ/٨٩٦م) ، لكن لا شك أن أهم صوفية المسلمين الذي أثروا فيه هو الحلاج (ت٣٠٩هـ) الذي أخذ عنه أساساً فكرته في الاندماج في الله ، والذي كان دائماً يعبر عن احترامه العميق له (١٥) .

وهكذا كان صوفينا منوع الثقافة ، وحكمته الاشراقية تأتلف في الحقيقة من عناصر متعددة ، وهو يرى أنه أحيا بها الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند

وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ، ويسخرجون منها حكمتهم ، وهي الخميرة الأزلية (١٦) .

فليس من الدقيق أن نرجع أصل هذه الحكمة إلى علماء الاغريق فقط ، نقصد فيثاغورث ، وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ، فهناك تيار مزدوج من شعبتين ، سابق بكثير على الفلسفة الإغريقية ، وتعود الشعبة الأولى إلى أقدم العصور المصرية التي تحددت فيما بعد في مبادىء حلقات هرمس وأنبا دقليس ، أما الشعبة الثانية فتأتي من الهند ، وتثبت أساساً في فارس (١٧) .

وبهذه الطريقة نرى أن النظام الفكري الميتافيزيقي للسهروردي تلتقي فيه كل التيارات الكبيرة في الفكر الشرقي والهليني ، فكلها تنصهر في نظام متناسق ، دون أن يكون تعدد الالهام سببا في كسر وحدة اندماجها (١٨) .

وكان السهروردي يتمتع بشهرة عظيمة حتى بين معاصريه ، ولا يبدو أنه قد ترجم إلى اللغة اللاتينية أي عمل من مؤلفاته ، ولهذا لم ينتبه لقيمته الدارسون في الغرب ، أما في الشرق فقدكان لتعاليمه تأثير كبير ، وبخاصة في الأوساط الصوفية (١٩) فبقدر ما كان شبه مجهول في الغرب ، تمتع بتأثير هائل في الشرق ، وبخاصة في الشرق الإسلامي ، والمناطق الشيعية قبل غيرها .

وقد اقترن اسمه دائماً بابن عربي (ت٦٣٨هـ) ، فهما يمثلان تيارين ينبع أحدهما من مغرب العالم الإسلامي بالأندلس ، وينبع الآخر من مشرقه في فارس ، كلاهما يموت في سوريا (٢٠) ، كما أن فكرهما ظل حاضراً دائماً في كل الاتجاهات الصوفية ، والتقى هذان التياران في تصوف قطب الدين الشيرازي ، فقد كان تلميذاً لصدر الدين القونوي (ت٦٧٢هـ) أكبر من قدم ابن عربي إلى الشرق الإسلامي ، كما أنه في نفس الوقت مفسر حكمة الاشراق (٢١) .

وفي حقيقة الأمر السهروردي شيخ لعدد وفير من أتباعه الروحيين الذين يتتلمذون على مبادئه حتى اليوم ، فقد ظفرت " حكمة الاشراق " بأحسن بيئة

ساعدت على ازدهارها ، وتألق مبادئها في فارس القديمة وايران الحديثة ، وقد لعبت دوراً في غاية الأهمية في تجدد الحركة الشيعية خلال العصر الصفوي .

وفي خلال القرون السبعة الأخيرة كانت أفكار السهروردي حاضرة دائماً في عدد غير قليل من المتصوفة وعلماء التوحيد في فارس ، ويمكن أن نعد على رأسهم نصير الدين الطوسي ، وجلال الدين الدواني ، وحادي ملة هادي سبزواري .

وقد امتد تأثيره إلى الهند ، وبخاصة في بلاط المغول ، وينسب الدراويش إليه تأسيس جماعاتهم ، وقد ترجمت بعض أعماله إلى السنسكريتيه ، كما أنها ترجمت من قبل إلى العبرية (٢٢) .

ونجد أن فكر السهروردي يكتسب أهمية بالغة في الوقت الحاضر ، فكتبه تصلح لأن تكون جسراً يصل ما بين الفلسفات الشرقية ، التي تعتمد أكثر من غيرها على الحدس والتحليق في سماء العاطفة من ناحية ، والفلسفات الغربية الحادة في طبعها العقلي ونظرياتها من ناحية أخرى ، وقد عرف السهروردي كلاً من هذين الاتجاهين ، لكنه احتضن الاتجاه الأول ، الذي يتلاءم مع تكوينه الشخصي والروحي .

" حكمة الاشراق " والتناغم بين " الفلسفة " و " التصوف " :

وقد خلف السهروردي العديد من المصنفات (٢٣) ، بالرغم من قصر حياته واضطرابها ، وقد فقد بعضها ، كما نشر قليل منها ، وبقي منها عدد غير يسير مخطوطاً في مخازن الكتب بايران والهند وتركيا ، وقد نقل الينا ما يربو على خمسين عنواناً لمؤلفاته ، بعضها مكتوب باللغة العربية ، والبعض الآخر مكتوب باللغة الفارسية ، أشهرها وأهمها في تصوير مذهبه حكمة الاشرق والتلويحات ، وهياكل النور والمقاومات والمطارحات ، والألواح العمادية ، كما يحفظ عنه أيضاً شروح وترجمات لنصوص فلسفية قديمة ، مثل ترجمته الفارسية لرسالة الطير لابن سينا

والشرح الفارسي لكتاب الاشارات والتنبيهات لنفس المؤلف ، وشرحه لبعض آيات القرآن ولمجموعة من الأحاديث ، وأخيراً صلوات وأدعية وأوراد وأذكار يسميها السهروردي الواردات والتقديسات .

ومصطلح حكمة الاشراق أخذه السهروردي عن ابن سينا ، وكلمة حكمة ينبغي ترجمتها إلى اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني بكلمة Sapientia المشتقة من الفعل اللاتيني Sapere الذي يدل على الذوق ، وهي بهذا تشمل ، إلى جانب المعرفة أو العلم ، فكرة الذوق التي يرددها السهروردي نفسه في شروحه لمدلول الحكمة .

هذا الادراك الحكمي هو ، في الدرجة الأولى ، ادراك تصوري ، لا بمعنى أنه تصور ذهني خالص ، وإنما هو إشارة إلى أنه انعكاس للنور الإلهي على صفحة النفس مما يمنحها إشراقاً وصقلاً ، ويستخدم السهروردي هذه العبارة في أماكن كثيرة ، فيسمى مثلاً هذه الفلسفة علم النور ، ويحددها بأنها ذوق أمام الحكمة واضعاً أفلاطون على رأسها (٢٤) .

ويشير صوفنيا إلى أن حكمة الاشراق عنده مؤسسة على الذوق ، قائلاً :

"ولم يحصل لي أي ما تضمنه كتاب حكمة الاشراق بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه ، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك " (٢٥) .

ولا مجال للشك في أن المصطلح شرق الذي نراه في الصيغ المشتقة " إشراق " و" مشرق " و" مشرقية " - بضم الميم - و " مشرقية بفتح الميم - تشير كلها إلى إشراق الأنوار الحكيمة ، كما تشير إلى المدلول الجغرافي من المشرق ، مع الاحتفاظ دائماً بخاصية أساسية وهي اعتبار الشرق الجغرافي مهدا للإشراق الضوئي (٢٦) ، وفعلاً نجد أن السهروردي يعقد نوعاً من التقابل بين الشرق والغرب كرمز لعوالم

روحية مختلفة ، ويعتبر الغرب عنده عالم المادة ، والسجن الذي ألقي فيه الإنسان ، والذي لابد له من الفرار منه ، أما الشرق فهو مشرق الضوء (٢٧) .

وتتميز حكمة الاشـــراق عند الســـهروردي بأمور ثلاثة متصلة ومتكاملة وهي أنها :

أولاً : تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة ، فهو أصــل كـل شـيء ، ولا كشـف ولا وصول بدونه ونحن نرى الخاصية الأولى لانتاج السـهروردي العلمـي ، متمثلـة على وجه التركيز في آية قرآنية هي **﴿ الله نور الســـموات والأرض ، مثـل نـوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجـة ، الزجاجـة كأنهـا كوكـب دري ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء ﴾** (٢٨) .

فكل شيء يصب في النور الإلهي ، نور الأنوار الذي تنبع منه شلالات الضــوء ، وتشع في الآفاق اللانهائية ، دون أن تكف في أية لحظــة عـن العـودة إلى مصدرهـا الأصلي بقوة جذبه الاشراقية .

فالسهروردي لا يعتقد إلا في وجود حكمة واحدة ، هي التــي تمـد كـل التقـاليد الصوفية ، التي لم تنقطع على مر التاريخ الإنساني ، بغذائها الدائـم مـن العبـاقرة ، ولهذا لا ينبغي أن نذهب باحثين عنها عندهم جميعاً ، كي نستفيد من الضوء الذي يتألق منهم ، فالحكمة عنده واحده لا تتجزأ ، والمسلم المؤمن يستطيع بكـل حريـة أن يقتبسها من أي عالم قديم .

ثانياً : تواخي حكمة الإشراق بين الروحانيين جميعاً ، شرقيين كانوا أو غربيين ، ولعل السهروردي بين مفكري الإســلام في مقدمة من لفتوا النظـر في عنايـة ، إلى الفكر الشرقي القديم ، وحاولوا أن يدرسوه في بحثهم ودرسهم .

ثالثاً : وتعول هذه الحكمة أخيراً على الإشراق والاتصال بعالم النور ، وذلك هو الخلاص والسعادة التي ليست وراءها سعادة .

والمذهب الإشراقي على هذا النحو إنتاج سهروردي خالص، تأثر فيه صاحبه بمؤثرات مختلفة ، وأخذ عن فلاسفة وصوفية سابقين ، ولكنه في صورته الكاملة من صنعه وحده (٢٩) .

ومن مظاهر الأصالة في تفكير صوفينا ، بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الاطلاق ، هو جمعه الموفق بين الفلسفة والتصوف ، أو بتعبير أدق بين البحث النظري والاختبار الروحي (٣٠) ، فبحسب النظرية السهروردية أن المجهود الفكري للنفس الإنسانية ، لا يحقق لها الغاية المرجوة ، التي هي المعرفة التامة ، إلا بالتجربة الداخلية ، والذوق الباطني ، كما أن الاختبار الروحي ، بدوره لا يزدهر ويرسخ ، وينتج ثمراته المطلوبة إلا إذا قام على أساس ثابت من العلم والفلسفة .

إن الكمال المطلق لرحل الفكر والروح ، هو في هذا الزواج السعيد الأبدي بين مطالب العقل ، التي هي المعرفة الكلية ، ومطالب القلب ، التي هي المحبة الشاملة وسبيل المعرفة : العلم والفلسفة ، وطريق المحبة : التصوف والاحسان (٣١) .

ويصف حكيم الاشرق ، الإنسان باعتباره كائناً مركباً من النور والظلمة ، والعنصر المعتم هو الجسم الذي يصبح جديراً بأن يصور صورة نوعية أونورية ، يحمل عندئذ التسمية الأرسطية هيولي .

ويذكر السهروردي أن كل ما يمكن الإشارة إليه بالحس فهو جسم له طول وعرض وعمق ، والجسم عنده لا يمكن أن ينقسم إلى ذرات أي إلى أجزاء لا تتجزأ ، وحول هذا المعنى يقول صوفينا (٣٢) : " كل ما يقصد إليه بالإشارة الحسية فهو جسم ، وله طول وعرض وعمق لا محالة ، والأجسام تشاركت في الجسمية وكل مشتركين في شيء يلزم افتراقهما بشيء آخر ، والذي لا يتجزأ في

الوهم لا يجوز أن يكون في جهة ، وأن يشار إليه ، لأن ما منه إلى جهة أخرى فينقسم وهما بديهة " .

وجدير بالذكر أن المتكلمين رأوا أن الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزأ ويسمونه جوهراً فردا ، ذلك أن الجسم مركب من أجزاء متناهية وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على مالا نهاية له ، والذي تتناهى أطرافه ، واضلاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية ، ذلك أن الجسم متناه بالحس ، وما هو متناه لا يشتمل على أجزاء بالفعل غير متناهية ، وإن أمكن أن يشتمل على أجزاء بالقوة غير متناهية .

فالجسم المتناهي لا يشتمل – عندهم – على ما ليس بمتناه ، وما هو محدود محصور لا يتجزأ إلى ما هو غير محدود ولا محصور ، ومن ثم لا يجوز أن يتجزأ الجسم أبداً إلى ما لا نهاية ، وإنما يتجزأ إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد .

وفكرة الجوهر الفرد هذه تمثل الدعامة الأساسية في إثبات حدوث العالم عند المتكلمين (٣٣) .

والجسم عند السهروردي هو السجن الذي تلقى فيه النفس ، وهو في طبيعته قابل للفساد ، ورسالة النفس الإنسانية تتمثل في التحرر من هذا السجن ، ومن جانب آخر فالمصير القابل للفساد للجسم الإنساني ، هو دليل يسوقه السهروردي على خلود الروح ، يتغير الجسم بالتدريج خلال سنوات قليلة ، وبالرغم من ذلك فشخصية كل إنسان تظل هي نفسها على مدى الزمان (٣٤) .

النفس الناطقة وطبيعتها عند حكيم الإشراق :

ويعرض السهروردي لمشكلة وجود النفس الإنسانية ، فيبرهن أولاً على أنها شيء آخر غير الجسم ، وله في هذا ثلاث أدلة :

الأول : أن الإنسان لا يفغل أبداً عن ذاته ، ولكن قد يغفل أحياناً عن جزء من جسمه أو عضو من أعضائه ، ولو كانت ذاته هي مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعراً بها اثناء عدم شعوره بأي جزء من جسمه ، وإذن فالنفس وهي محل الشعور شيء آخر غير الجسم وأجزائه .

يقول : " أنت لا تغفل عن ذاتك ، وما من جزء من أجزاء بدنك إلا وتنساه أحياناً ، فلو كنت أنت هذه الجملة ، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها ، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه " (٣٥) .

والدليل الثاني : على أن النفس شيء آخر غير الجسم أنه لما كان الغذاء يتحول إلى أجزاء من الجسم ، وكان معنى هذا أن الجسم يتخذ دائماً أشكالاً متغيرة ، وكنا نشعر بتغيرات مماثلة في نفوسنا ، كان هذا دليلاً على أن النفس شيء آخر غير الجسم وأجزائه .

واستمع إلى صوفينا يقول : " بدنك أبداً في التحلل والسيلان ، وإذا أتت الغاذية بما يأتي عند ورود الجديد الحاصل بين الغذاء لعظم بدنك ، ولو كنت أنت هذا البدن أو جزءاً منه لتبدلت أنانيتك كل حين ، ولما دام الجوهر المدرك منك ، فأنت أنت لا ببدنك ، كيف يكون ويتحلل وليس عندك منه خبر ؟ فأنت وراء هذه الأشياء (٣٦) .

والدليل الثالث : يتمثل في أن النفس قادرة على إدراك معان مجردة ، وبالتالي فلابد من أن تكون ذات طبيعة مجردة ، وإلى هذا المعنى يقول : " لا تدرك أنت شيئاً إلا بحصول صورته عندك ، فإنه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقاً له ، وإلا لم تكن أدركته كما هو ، وعقلت معان يشترك فيها كثيرون ، فإنك عقلتها على وجه يستوي نسبتها إلى الفيل والذبابة ، فصورتها عندك غير ذات مقدار ، لأنها تطابق الصغير والكبير ، فمحلها منك أيضاً غير متقدر ، وهو نفسك الناطقة ، لأن ما لا يتقدر لا يحمل في جسم " (٣٧) .

وإذن فالنفس الناطقة عنده - ذات مجردة عن الجسمية ، أحديه غير منقسمة ، مدبرة للجسم ، وهي جوهر روحاني وماهية قدسية ، إذا طربت طرباً روحياً تكاد تترك عالم الجسم وتطلب عالم ما لا يتناهى ، يقول : " فنفسك غير جسم ، ولا جسمانية ولا يشار إليها لتبديها عن الجهة وهي أحدية صمدية ، لا تقسمها الأوهام أصلاً " (٣٨) .

وكيف يتوهم الإنسان هذه الماهية القدسية جسماً ، وهي إذا طربت طرباً روحياً ، تكاد تترك عالم الأجسام وتطلب عالم ما لا يتناهى .

وبعد البرهنة على وجود النفس الناطقة ، وأنها شيء آخر غير الجسم يتناول السهروردي قوى هذه النفس قائلاً : " وهذه النفس الناطقة لها قوى من مدركات ظاهرة ، وهي الحواس الخمس ، وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، وقوى من مدركات باطنة ، كالحس المشترك ، وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل ، والخيال وهو خزانة الحس المشترك وتبقى فيها الصور بعد زوالها عن الحواس ، والقوة المفكرة التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط ، والوهم الذي ينازع العقل في قضاياه ، والحافظة ، وهي التي يكون بها ذكر سائر الوقائع والأحوال الجزئية " (٣٩) .

فالنفس قوى ظاهرة وهي الحواس الخمسة ، اللمس والذوق والسم والسمع والبصر وباطنة ، وهي الحس المشترك والمخيلة والمفكرة والوهمية والحافظة الذاكرة ، ولكل من هذه القوى الباطنة مركز خاص بها في المخ يختص به ، ويختل ذلك الحس باختلاله ، مع سلامة ما سواه من الحواس ، وبذلك عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها (٤٠) .

وبعرض السهروردي لبعض الآراء الشائعة حول طبيعة النفس ، ثم يذكر كيف اتصلت بعالم الجسم ، ويبدأ فيهاجم بشدة طائفة المؤلهة الذين يقولون أن النفس هي الله ، يقول : " وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه - يقصد النفس الناطقة -

غير جسمية ، توهموا أنها الباري تعالى ، وقد ضلوا ضلالاً بعيدا ، فإن الله واحد ، ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ، ولاطلع كل الناس على ما اطلع عليه الكل ، وليس كذلك "(٤١) .

فهذه الجماعة تجمع النفوس كلها في نفس واحدة وتقول أنها الله ، بالتالي فسوف تكون معرفة جميع الأفراد واحدة وسيعرف زيد ما يعرفه عمرة ، والواقع يكذب ذلك ، إذ أن لكل فرد معرفة متميزة عن الفرد الآخر .

ويتساءل السهروردي مستنكراً – ما ذهبت إليه هذه الجماعة – كيف يمكن لنا أن نسلم بأن إله الإلهة يكون سجيناً للبدن ولقواه ، ويكون بذلك معرضاً لآلام الجسم ورغائبه الحسية (٤٢) .

ولا يمكن أيضاً أن تكون النفوس الفردية – في رأيه – أجزاء من الذات الإلهية ، لأنه لما كان الله ليس بجسم فكيف يمكن أن ينقسم إلى أجزاء ، ومن ذا الذي سيقسمه ؟ !

وحول هذا المعنى يقول : " وجماعة توهموا أنها جزء منه ، وهو زيغ ، فإنه لما برهن على أنه ليس بجسم ، فكيف يتجزأ وينقسم ؟ ومن يجزئه ؟! " (٤٣).

ويرى السهروردي أن النفس الإنسانية لا تسبق البدن إلى الوجود ، لأنه لوصح ذلك فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والنزول إلى عالم الموت والظلمات ؟! ومعنى هذا أن النفس الإنسانية – عنده – حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها ، فهي تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها ، وإلى هذا المعنى يقول : " وآخرون توهموا قدمها ، ولم يعلموا أنها لو كانت ، كما زعموا متجردة ، فما الذي ألجأها إلى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ ومن الذي قهر القديم وحبسه ؟ وكيف امتاز بعضها عن بعض في الأزل ، ونوعها متفق ولا محل ولا مكان ، ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ، ولا هيئات مكتسبة كما يكون بعد

البدن ؟ ولا يصح أن تكون واحدة فتنقسم وتتوزع على الأبدان ، فإن ما ليس بجسم لا يتجزأ ، بل هي حادثة مع البدن إذا تم استعداده لقبولها ، ولما رأيت فتيلة مستعدة لتشتعل مع النار من غير أن ينتقص منها شيء فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شيء " (٤٤) .

وجدير بالإشارة هنا أن ما ذهب إليه السهروردي ، من أن النفس الإنسانية تفيض عن واهبها في نفس اللحظة التي يوجد فيها جسم مخصص لها معد لاستقبالها ، هو نفس موقف ابن سينا (ت٤٢٨هـ) (٤٥) ، والموقفان معارضان تماماً لموقف أفلاطون .

فرغم أن النفس الإنسانية تبدو حادثة في محاورة تيماوس (٤٦) ، إلا أن أفلاطون قد أكد في المحاورات الأخرى مثل محاورتي (فيدون وفايدروس) أن النفس كانت منذ الأزل تعيش مع الآلهه في العالم العقلي الذي يفوق السماء حيث كانت تشاهد المثل الخالدة للجمال في ذاته ، والخير في ذاته ، وكانت كما يصفها في محاورة فايدروس ، تتبع موكب الآلهه في دورات معينة ، غير أنه نظراً لفقدانها توازنها تسقط في أجسام البشر ، وماتنفك تسعى بعد ذلك إلى العودة إلى حياتها الأولى (٤٧) .

كما أن نظرية التذكر عند أفلاطون تفترض أن النفس كانت موجودة قبل وجودها في الجسد ، وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة ، فلابد أنها قد عرفت كل شيء منذ القدم ، ويمكنها التذكر ، فالنفس بحسب هذا الوصف أزلية خالدة (٤٨) .

ويميز السهروردي في الإنسان - بنفس الطريقة التي يميز بها في الكون - بين ثلاث مناطق واضحة الاختلاف :

* عالم الأجساد أو عالم الملك
* ثم عالم النفوس أو عالم الملكوت

* وأخيراً عالم العقول أو عالم الجبروت

والمنطقتـان الأخيرتـان تشـيران ولا شـك إلى الجـانبين الخـاصين بـالتحكم في الكائنات : نظام الكائنات طبقاً لقوانين العالم ، والعودة إلى المبدأ الأول من خـلال إشراق روحي قلبي يحقق الاتحاد بالعقول العلوية .

وكل هذا التصور يحمل في طياته تحويـلاً أساسياً لنظريـة الغائيـة عنـد أرسـطو ، فالمحرك الوحيد للكائنات هو النور ، وكل تغير ينشأ من النور الذي يعـد الواهـب الحقيقي للصور في شـكلها النفسي المدبر للكائنـات ، كمـا أنهـا هـي التـي تمنـح الاندفاع إلى أعلى بقوة الجاذبية نحو نور الأنوار ، كغـرض نهـائي لكـل التطلعـات والأشواق الإنسانية .

وأصالة السهروردي تكمن في تحديده للعلاقة بين النفس الناطقة ، وبقيـة القـوى السفلى ، وكلها مثل مآذان القلعة التي تسـجن العقـل ، وتصـور مـن هـذا النـوع ينحو إلى البحث عن طريقة للتحرر من السجن ، ومن هنا تأتي الأهمية الكبيرة في حكمة الإشراق ، لنظرية التطهير .

وبالتالي فالنفس الإنسانية عند السهروردي لا تصل إلى عالم القدس ، ولا تتلقـى أنوار الإشراق إلى بالرياضة والمجاهدة ، ذلك أنها من جوهر الملكوت ، وإنما الذي يشغلها عن عالمها (يقصد عالم الملكوت) هذه القوى البدنية فـإذا قويـت النفـس بالفضائل الروحانية ، وضعف سـلطان القوى البدنيـة ، وغلبتهـا بتقليـل الطعـام ، وتكثير السهر ، تصل أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منـه المعارف (٤٩) ، وهكذا تصل النفس عنده بالرياضة إلى نوع من الفناء عن المتعلقات الدنيوية ، وعندئذ تتصل بعالم القدس ، وتتحقق لها المعرفة والسعادة.

ويرى الدكتور التفتازاني (٥٠) أنه على الرغم مما قد يبـدو في كـلام السـهروردي من اتفاق ظاهري مع الصوفية الخلـص على ضـرورة اصطنـاع المجـاهدة والـترقي الخلقي للوصول إلى الفناء ، والمعرفة بالله ، واللذة أو السـعادة ، إلا أنـه يختلـف

عنهم في اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية (٥١) ، ويشير بها إلى الفلسفة المشائية ، ويتبين لنا ذلك من تقسيمه لمراتب الحكماء .

مراتب الحكماء عند حكيم الإشراق :

فنجده يضع في المرتبة الأولى ، الأكمل من يجيدون الفلسفة العقلية في نفس الوقت الذي وهبوا فيه الحكمة الإشراقية (التأله) ، ويستخدم السهروردي للتعبير عن هذه الفئة عبارة الحكماء الإلهيين ، ويعد بينهم فيثاغورث وأفلاطون ، كما أنه يضع نفسه في هذه المرتبة .

أما المرتبة الثانية ، فيشغلها – في رأيه – من استطاعوا الوصول إلى الكمال في الحكمة الإشراقية ، لكنهم يجهلون تماماً الفلسفة العقلية ، وبينهم بعد السهروردي أسماء البسطامي (ت٢٦١هـ) ، والتستري (ت٢٩٣هـ) ، والحلاج (ت٣٠٩هـ) ، كما أنه يضع الأنبياء بين من يشغلون هذه المرتبة .

ويأتي بعد هذا من استطاعوا التحكم في التمرينات العقلية المنطقية ، ووصلوا إلى معرفة فلسفية كاملة ويعتبر السهروردي أنه من الضروري دراسة الفلسفة المشائية كمدخل للفلسفة الحقيقية الحكمية ، فالتكوين الفلسفي المتين لابد منه للسلوك في الطريق الروحاني ، لكن من وصلوا إلى هذه الدرجة يظلون خارج الحكمة الإشراقية ، ويطلق على صاحب هذه المرتبة الحكيم البحاث العديم التأله (٥٢) ، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين ، وكالفارابي وابن سينا من المتأخرين (٥٣) ، وهي مرتبة لا تزال بعيدة عن الكمال (٥٤) .

وبديهي أن أعلى هذه الأنماط والألوان من الحكمة – في رأي السهروردي – هو الحكيم الأول ، ثم الذي يليه ، ثم الذي يليه ، وليس من شك في أن ما يذهب إليه السهروردي ، من أن مقام الحكيم المتأله أعلى من مقام الأنبياء ، يعد سبباً كافياً لهجوم فقهاء عصره عليه ، وقد هاجمه ابن تيميه (المتوفي سنة ٧٢٧هـ) أيضاً

متهماً إياه بادعاء النبوة ، على نحو ما يتبين من قوله : " فالواحد من هؤلاء (يقصد من متفلسفة الصوفية) يطلب أن يصير نبياً ، كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبياً ، وكان قد جمع بين النظر والتأله ، وسلك نحواً من مسالك الباطنية ، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان ، وعظم أمر الأنوار ، وقرب دين المجوس الأول ، وكان له يد في السحر والسيمياء ، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين " (٥٥) .

ويذكر العماد الأصفهاني (٥٦) أن السهروردي حين سئل - في مناقشة علنية في مسجد حلب - هل يقدر الله على أن يخلق نبياً آخر بعد محمد ؟ أجاب بأن " لا حد لقدرته " ففهم الفقهاء من إجابته أنه يجيز خلق نبي بعد محمد ، وهو ﷺ في نظر الإسلام خاتم النبيين ، ومن ثم فقد أعلنوا مروقه عن الدين .

ويرى الدكتور التفتازاني أن ما فهمه الفقهاء ومنهم ابن تيمية عن السهروردي غير دقيق (٥٧) ، فلم يكن السهروردي ليذهب إلى حد إنكار أن محمداً هو خاتم الأنبياء ، ولكنه كان لا يريد أن يحد القدرة الإلهية ، فإجابة السهروردي (في مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب) بإمكان خلق نبي بعد محمد ، تشير إلى مطلق الإمكان ، على حد تعبير الدكتور أبو ريان (٥٨) .

فالسهررودي لم يهاجم النص الذي يذكر بأن محمداً خاتم المرسلين ، إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من الحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبي جديد (٥٩) .

فلم يذهب السهروردي إلى أبعد من القول بأن روحانية النبي تسري إلى الكمل من الأفراد ، فتظهر في القطب ، كما تظهر في المحقق (٦٠) ، وهما - القطب والمحقق - يتميزان بقدرة خاصة على الاستمرار من النبي ، ثم افاضة ما يتلقيانه على العالم ، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى ، وهذا هو معنى الوراثة المشار إليه في الخبر : " العلماء ورثة الأنبياء ، وليس في ذلك ما يتضمن القول بظهور أنبياء جدد ، أو القول بأن القطب أعلى درجة من النبي ، بل على العكس من ذلك ،

يتضمن قوله في القطب أنه أدنى درجة من النبي ، فهو مجـرد واســـطة بينـه وبـين العالم " (٦١) .

وما يجب أن نأخذه في الاعتبار هو أنه ، في كل التصنيفات لمستويات الكمـال في درجات الكائنات ، نجد أن أرقى درجة هي التي يشـغلها الأنبيـاء ، فهـم يتمـيزوم بالنفس القدسية ، التي تدرك المثل أوالصور الكونية كأنها شيء خاص بها ، وهـي تعرف كل شيء بنفسها دون حاجة إلى معلم ، فالأنبياء هم الكائنات الممتازة التـي تصلـح لهدايـة الإلهيـين ، كمـا أنهـم ينقلـون الشـرائع إلى عـالم المجتمعـات التـي يعيشون فيها ، وتوجد مراتب مختلفة للأنبياء طبقاً لعموم رسالتهم ، أو خصوصهـا بأقوام محددين .

ولكننا ، لو تتبعنا فلسفة السهروردي لرأيناه في نظريته في قطب الوقت يؤكـد أن السلطة في مظهريها الديني والزماني (الإمامة والخلافة) يجب أن تسند إلى الحكيم المتأله ، المتوغل في التأله والبحث معاً ، إذ هو صاحبها حقاً ـ أما الإمامـة (السـلطة الدينية أو الروحية) فهي مـن نصيـب الحـكيم المتوغـل في التألـه العديـم البحـث ، والحكيم البحاث (ذو الدرجة الثالثـة في سـلم الحكمـة) فلاحـظ لـه مطلقـاً في كلتـا السلطتين (٦٢) .

ويقرر السهروردي أن الأرض لا تخلو من متوغل في التأله وفي البحث أبداً (٦٣)، لأنه هــو الغايـة مـن الحيـاة والأحيـاء ، كمـا كـان هـو السـبب في ظهـور الكـون والكائنات ، وكأنه بهذا التقريـر الخطـير يعكـس ويـردد الصـدى العميـق لـلروح الشيعية الدفينة والمستقرة في كيانه ، فهذا الحكيـم المتألـه الـذي هـو العلـة الفاعليـة والغائية للوجود المخلوق والكون الحادث ، ليس شيئاً آخـر -إلى حـد مـا- سـوى القائم بالحجة في العقيدة الشيعية ، والإنسان الكـامل (٦٤) لـدى الصوفيـة ، وطالمـا كانت مقاليد الأمور بين يدي هذا الإنسان الرباني كان الزمان نورياً .

أقول ، لو تتبعنا السهروردي في هذا ، لرأيناه يصل إلى غايته الحقيقة من وراء ذلك ، وهي تحطيم القيد عن توقف الرسالات بعد الإسلام ، وإطلاقها مع أقطاب الوقت المتوغلين في التأله والبحث ، الذين هم – عنده – أفضل من الأنبياء ، لأن الأنبياء متوغلون في التأله فقط .

ومن هنا فإن الفقهاء مصيبون حين رآوا في مذهب السهروردي معارضة صريحة للمذهب السني .

ونمضي مع آراء السهروردي الصوفية ، فنجده يذهب إلى القول أن المعرفة الهام بشر به فلاسفة وحكماء العصور جميعاً مهما اختلفت بيئاتهم ومنازعهم وعقائدهم وأديانهم ، فكلهم – في رأيه – يتبعون جهة واحدة هي الكشف ، ولكن هذه المعرفة لا تأتي إلا عن طريق بعض المواهب التي تظهر على رأس كل عصر .

ويقبل السهروردي أساساً أربع قوى للمعرفة هي : البصر وهو الذي يختص بإدراك الأشكال الخارجية (المسافة ، اللون ... إلخ) ، ثم الخيال وهو الذي يدرك الصور المستقلة للأشكال الخارجية ، ثم الوهم ووظيفته هي إدراك معاني الأشياء المحسوسة ، وهو أكثر نفاذاً من القوتين السابقتين ، ولكنه لا يقوم بدوره مستقلاً عن المادة ، وأخيراً القلب ووظيفته وصل الإنسان بالعالم الذهني ، وتعلم الحقائق الذهنية وعالم الملائكة (٦٥) .

الوجود الفيضي عند حكيم الإشراق :

للسهروردي نظرية في الوجود عبر عنها بلغة رمزية ، وتقوم على أساس نظرية الفيض ، يقول : " الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكثر في ذاته اختلاف دواع وإرادات موجبة لكثرة محوجة إلى السبب كما احوجت الأجسام إليه ، يجب أن يكون فعله – بلا واسطة – واحدا ، فإن اقتضاء أحد الشيئين غير اقتضاء الآخر ، فيلزم في مقتضى الشيئية – بلا واسطة – التكثر ، فأول ما يجب بالأول واحد لا

كثرة فيه ، وليس بجسم ، فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل ، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن ، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه ، وهو النور الابداعي الأول ، لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن في نفسه واجب بالأول ، فيقتضي نسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسياً آخر ، وبنظرة إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول يقتضي جرما سماوياً ، وهكذا الجوهر القدس الثاني يقتضي بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية " (٦٦) .

يلخص السهروردي في هذا النص نظرية الصدور قائلاً : أنه عن الواحد لا يصدر إلا موجود واحد ، أي نور ابداعي أول ، وهو منتهى جميع الممكنات ، ممكن في ذاته ، واجب بالأول وتستمر حركة الصدور عن هذا النور الابداعي الأول ، وتتمثل القوة الدافعة في الايجاد في اتجاه العقول أو الأنوار اتجاهاً ثنائياً ، إلى ذواتها مرة باعتبار شدة نوريتها إلى ما تحتها ، ويعبر عن هذا الاتجاه بحركة الإشراق ، ومرة أخرى باعتبار ضعف نوريتها بالنسبة لقاهرية نور الأنوار ، والأنوار العليا ، ويعبر عن هذا الاتجاه بالمشاهدة ، وهكذا تكون الجهات العقلية ثنائية : طرف أشرف ، وطرف أخس .

ويذكر السهروردي أن حركة الأفلاك الدائرية الإرادية هي علة حدوث الممكنات (٦٧) ، وهذه الأفلاك المادية من الأثير ، وهي غير فاسدة ، ولكل منها معشوق (٦٨) ، أي نور قاهر ، وتستمر الحركة ما دامت إشراقات الواحد مستمرة (٦٩) .

وإذن فالعشق هو أساس ديناميكية حركة الصدور عند السهروردي ، فالسموات كلها كرية محيطة بعضها ببعض حية ناطقة عاشقة لأضواء القدس مطيعة لمبدعها (٧٠) .

وهذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة ، وذلك لأن الحق لا يصدر عنه إلا الأشرف ، فإن ذات الحق لا تقتضي الأحسن وتترك الأشرف الممكن ، بل يلزم ذاته الأشرف فالأشرف ، فالأتم مما عليه الوجود محال (٧١) .

ويتحدث السهروردي في نظريته في الوجود عن عالمين ، عالم النور وعالم الظلام ، الأول هو الروحاني الأعلى أي المنير ، وعلى رأسه الله تعالى أونور الأنوار - كما يسميه - يليه في المكانة عقول الكواكب ، ويسميها الأنوار القاهرة ، ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس ، تليها العقول الأخرى ، ويسميها الأنوار فقط ، وتشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الإنسانية .

أما العالم الثاني فهو عالم الظلام ، عالم المادة ، عالم الأجسام العنصرية ، أي أجسام ما تحت فلك القمر (٧٢) .

ويضيف صوفينا إلى هذين العالمين ، عالم المثل المعلقة ، الذي يتوسط العالم العقلي ، والعالم المحسوس ، وهو مدرك بالمخيلة النشطة ، وهو ليس عالم المثل الأفلاطونية (٧٣) ، وعبارة المعلقة هذه تعني أن هذه المثل ليست حالة في قوام مادي ، بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة ، وفي عالم المثل المعلقة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع ، ولكن بحالة لطيفة ، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عقبة لدخول عالم الملكوت (٧٤).

ويوضح قطب الدين الشيرازي ترتب هذه العوالم عند الإشراقيين ، فيذكر أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وعالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية ، وهي عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية ، وهو عالم المثال المعلق (٧٥) .

وتتطابق مراتب المعرفة المختلفة مع درجات مختلفة للكائن ، فالكائنات الواعية بنفسها ، والقائمة بذاتها هي أنوار لا مادية ، وينتمي إلى هذه الدرجة الله ، والملائكة ، والمثل ، والنفس البشرية ، أما لو توقفت الكائنات على شيء آخر في وعيها لنفسها ، فهي أنوار عرضية مثل الكواكب والنار ، وفي آخر الأمر توجد الكائنات التي بالإضافة إلى أنها تجهل نفسها ، تحتاج إلى من يتوقف عليه وجودها ، وهي الظلام العرضي ، مثل الألوان والمذاقات والروائح وغيرها .

وبهذه الطريقة يرتبط النور مع المعرفة داخل حكمة الإشراق ، وبين أسمى الأنوار والظلمة المطلقة يضع السهروردي سلسلة من مراتب الكائنات ، أو درجات النور ، الذي يشتد أو يضعف كلما اقترب من كل من الطرفين .

أما كيفية صدور الموجودات عن الله ، نور الأنوار ، فهي أنه قد انبثق إشراق واحد من نور الأنوار ، هذا الإشراق على أثر صدوره ينظر إلى باريه ، وإلى ذاته ، فيجد نفسه مظلماً بالنسبة إلى الله ، ومن هذا ينشأ البرزخ الأول ، وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى ، وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار قاهرة والبرازخ مقهورة ، وهكذا يظل النور ينتشر نازلاً حتى يعم عالمنا الحسي (٧٦) .

ويقوم بين الأفلاك المختلفة نوع من المحبة والقهر ، فالفلك الأعلى يسيطر على الأسفل بقهره ، والأسفل يتطلع إلى الأعلى بمحبته ، ونور الأنوار هو وحده الذي يوجد فيه تمام الحب الذي لا ينفصل عن شفافية وجوده في نفسه .

وإلى هذا المعنى يقول صوفينا : " أول نسبة في الوجود نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم ، فهي أم جميع النسب وأشرفها ، وهو عاشق الأول ، والأول قاهر له ، غالب عليه بنور قيوميته قهراً يعجزه عن الإحاطة به والاكتناه بنوره ، فاشتملت النسبة المذكورة على طرفين : محبة وقهر ، والطرف الواحد أشرف من الآخر ، فيسري حال تلك النسبة في جميع العوالم حتى ازدوجت

الأقسام ، فانقسمت الجواهر إلى الأجسام وغير الأجسام ، وغير الجسم قاهر لـه ، وهو معشوقة وأحد الطرفين أخس ، وكذلـك انقسـم الجوهـر المفـارق للمـادة إلى قسمين : قسم عال قاهر ، وقسم نازل في المرتبة منقهر معلول " (٧٧) .

الواجب والممكن عند السهروردي :

ويميز السهروردي في كتاباته عن ما بعد الطبيعية ، بين واجب الوجـود ، وممكـن الوجود ، وممتنع الوجود (٧٨) .

يقول : " الجهات العقلية ثلاث : واجـب وممكـن وممتنـع ، فـالواجب ضـروري الوجود ، والممتنع ضروري العدم ، والممكن مالاضرورة في وجوده ولا في عدمه ، والممكن يجب ويمتنع بغيره ، والسبب هو ما يجب به وجود غيره والممكن لا يكون موجوداً من ذاته ، إذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجباً لا ممكناً ، فلابـد لـه مـن سبب يرجح وجوده على العدم " (٧٩) .

ويؤكد السهروردي على أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه ، فهو واحد لا شريك له ، إذ يمتنع وجود واجبين للوجود ، وهو أيضـاً واحـد في صفاتـه ، أي أن صفاته لا تتعدد ، ويكون لكل منها طبيعة قائمة بذاتها ، فتوجد كثرة في الذات الإلهية ، والواجب أيضـاً لا يسـمى عرضـاً أو جوهـراً حتـى يشـارك الأعـراض في نسبتها إلى الجواهر ، أو الجواهر في حقيقة الجوهرية .

وحول هذا المعنى يقـول : " لا يصـح أن يكـون شـيئان همـا واجـب الوجـود ، لأنهما حينئذ إن اشـتركا في وجـوب الوجـود ، فلابـد مـن فـارق ، فيتوقـف وجود أحدهما أو كليهمـا علـى الفـارق ، ومـا يتوقـف علـى الشـيء فهـو ممكـن الوجود " (٨٠) .

وهو يقول أيضاً : " وواجب الوجود واحد من جميع الوجوه ، لا ضـد لـه ، ولا ند له ، ولا ينتسب إلى أين ، وله الجلال الأعلى ، والكمال الأتم والشرف الأعظم

والنور الأشد ، ليس بعرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده ولا بجوهر فيشارك الجواهر في حقيقة الجوهرية " (٨١) .

ويشرح السهروردي مراتب واجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود ، طبقاً للمعيار الذي اتخذه وهو النور والظلام ، فالكائن الأول واجب الوجود قائم بذاته ، ويطلق عليه نور جوهري ونور مجرد ، أما ممكن الوجود فهو الذي يتوقف وجوده على غيره ، ولذلك يطلق عليه نور عرضي ، وأخيراً يوجد الظلام القائم بذاته ، ويطلق عليه الغسق والظلام الذي يتوقف وجوده على غيره ، يسميه السهروردي هيئة (٨٢) .

العلية الحتمية عند حكيم الإشراق :

ويقرر السهروردي أن هناك رابطة علية تنتظم الوجود بأسره ، وهو بذلك يدافع عن الحتمية العقلية (٨٣) ، فما دامت العلة كاملة وجب ظهور المعلول ، إذ هناك رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ، ولا تخرج الإرادة الإلهية عن نطاق هذه الحتمية ، بل تتمشى معها ، وحول هذا المعنى يقول : " والسبب إذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب ، وكل ما لا يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية سواء كان إرادة ، أو وقتاً أو مكاناً أو مقارناً أو محلاً قابلاً أو غير ذلك ، وإذا لم يوجد السبب بتمامه أو ينتفي بعض أجزائه ، لا يحصل الشيء ضرورة ، وإذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا ينبغي وجب الشيء ضرورة (٨٤) .

ورأى السهروردي في العلية ، يرد بطريقة غير مباشرة ، على مذهب الصدفة الأشعري الذي يذهب فيه الأشاعرة إلى القول أن الله تعالى هو الفاعل المتفرد بالفعل في ملكه ، فهو تعالى خالق كل شيء وإرادته وقدرته تشمل العالم بما فيه

ومن فيه فالله تعالى خالق السبب والمسبب على التعاقب ، وخلق فينا العـادة بفعـل تكرار الاقتران بين الأسباب والمسببات .

فعند الأشاعرة العلاقة بين العلة والمعلول متلازمة بتكرار العادة ، لكنا لا نستطيع أن نجزم أن المعلول حدث بتأثير علة معينة على وجه الخصوص ، فجز الرقبـة ليـس حتماً علة للموت ، فكل منهما عرض لا يرتبط بالآخر ، وهما شيئان مخلوقان معـاً على الاقتران بحكم إجــراء العادة ، والله خالقهما وأراد لهما الاقتران (٨٥) .

وإذا كان الله تعالى الفاعل لكل الأسباب والمسببات عنـد الأشـاعرة ، فـلا مجـال عندهم للقول بالسببية ، بل جعلها الله امارات ودلائل على ما شـاء مـن الحـوادث من غير ملازمة علية بينهما وبين ما جعلت دليلاً عليه .

فالأشاعرة لا يقولون بالعلية والضرورة في علاقة الأشياء ، وينفون وجـود قـانون حتمي منظم لتلك العلاقة ، ويرون أن تكرار حدوث علاقة بين سبب ومسبب إنما يرجع إلى العادة فحسب ، وكل ما نراه إنما هو اقتران بين خلق اللـه للأسـباب مـع خلق مسبباتها ، أم عن سبب هذا الاقـتران دائمـاً ، فهـو حكمـة اللـه التـي أرادت ذلك (٨٦) .

والذي ذهب إليه السهروردي في العلية يوافق قـول فلاسـفة الإسـلام بالعلاقـات الحتمية الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، فهذا ابن رشد (ت٥٩٥هـ) يقرر – في دراسته لمشكلة السببية – العلاقة الضروريـة بـين الأسـباب ومسـبباتها ، ويـرى أن إنكار ذلك يعد قولاً خاطئاً (٨٧) ، وهـو يؤكـد لنـا أن لكـل شـيء طبيعـة خاصـة وفعلاً معيناً ، وهذا قد أدى به إلى نفي الاتفاق العرضي والجواز والإمكان (٨٨) .

فـالقول بالجــواز أقـرب – في رأيـه – إلى نفـي الصـانع مـن أن يـدل علـى وجــوده (٨٩).

قدم العالم عند السهروردي :

ومحصلة ما سبق أن نظرية السهروردي في الوجود نظرية في قدم العالم وأبديته ، فالعالم قد صدر فيها عن الواحد ، كما يصدر الضوء عن الشمس ، ومعنى ذلك أن العالم ملازم لله تعالى منذ القدم فهو إذن قديم مثله ، وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذي يصدر عنها ، كذلك فإن الله - حسب نظرية الصدور - لا يستطيع منع الموجودات التي تنساب منه .

فالكون ينبثق - حسب نظرية الصدور - من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة ، وهذا الانبثاق معنى من معاني الاضطرار والإلزام ، ويترتب على ذلك أن الله تعالى ليس فاعلاً حراً مختاراً مريداً ، وفي هذا تخالف نظرية الصدور التصور الذي قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله تبارك وتعالى .

وما ذهب إليه السهروردي هنا هو نفس ما ذهب إليه القائلون بالصدور من فلاسفة وصوفية المسلمين ، يقول الفارابي (ت٣٣٩هـ/٩٥٠م) : " أن أول فعل الفاعل الأول العقل ، والعقل إنما هو ضوء سائح من ذلك الجوهر الكريم ، كما يسيح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس ، فعلى هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها ، وأما هو فهو عال على جميع الموجودات العقلية تلك كلها ، من غير أن يدفع عنه الضياء الذي انبث منه " (٩٠) .

وهو يقول أيضاً : " كل ما كان بعد الأول ، فهو من الأول اضطراراً ، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بتوسط وإما أن يكون منه بتوسط أشياء آخرى هي بينه وبين الأول " (٩١) .

ويؤمن ابن عربي (ت٦٣٨هـ) في نظريته في الوجود بالفيض ، وهو يعني بالفيض ، أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني ، ويفسر ابن عربي الموجودات بـ " التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور " (٩٢) .

ويقتضي مذهب ابن عربي في الوجـود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب (والممكن هو ما كان وجوده بغيره ويتصور فيه الوجود والعدم) وذلك على الرغم مما يسميه بالأعيان الثابتة (الموجودات الممكنة) لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل (وهي ما يسميه الفلاسفة بواجب الوجود بالغير) وهي التي يكون وجودها ضرورياً بغيرها (٩٣) .

ويبين ابن عربي الحكمة من خلق الخلق ، فيفسر الحديث القدسي : " كنت كنزاً مخفياً لم أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفوني " بأن الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه ، أو بعبارات أخرى ، شاء الحق أن يرى تعينات أسمائه في مرآة العالم ، أو الوجود الخارجي ، فظهر في الوجود ما ظهر ، وعلى النحو الذي عليه ، وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها ، بل في تقييدها وتعيينها (٩٤) .

فالحقيقة الوجودية عند ابن عربي واحدة ، والتفرقة بين الذات والممكنات تفرقة اعتبارية ، والعقل القاصر هو الذي يفرق بينهما تفرقة حقيقية ، ولهذا فابن عربي لا يؤمن بالخلق من العدم Creation ex Nihilo ، أي لا يؤمن بأن العالم وجد في العدم في زمان .

والسهروردي ، وغيره ممن قالوا بالصدور من فلاسفة وصوفية المسلمين ، متأثرون بأفلوطين ، الذي ذهب إلى القول ، أن لهذا العالم ظواهر حية ، وهو دائم التغير ، ولم يوجد نفسه ، بل لابد له من علة سابقة هي السبب في وجوده ، وهو الذي صدر عنه العالم واحد غير متعدد ، وهو أزلي أبدي ، قائم بنفسه ، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخالق إلا أنه يخالف كل شيء ، ويسمو على كل شيء (٩٥) .

فالمبدأ الأول ، والواحد . في فلسفة أفلوطين - وحدة مطلقة ، لا يمكن أن يكون عقلاً ، بل ينبغي أن يكون ماهية تعلو على العقل ، وتظل دائماً في هوية مع ذاتها ، هذا المبدا الأول يسميه أفلوطين بالواحد ، أو الأول .

والواحد أو الأول عند أفلوطين ، يقترب كل الاقتراب من الإلـه الواحد اللامتناهي في عدم تحيزه المكاني أو تحدده الكيفي ، وهولا يصفه بالفكر أو الإرادة أو النشاط ، لأن كل صفة من هذه الصفات تفترض التميز بين ذات وبين موضوع غيرها ، ولا يجوز التمييز في الواحد لأنه يمتاز بأنه وحدة تامة مطلقة ، ولذلك فكثيراً ما يلجأ افلوطين إلى أسلوب السلب حين يصفه بصفات الألوهية والكمال ، فيقول : " لا يجب أن نصفه بأنه يريد ، وهو كله إرادة ، أو أنه يعي نفسه ، وهو كله وعي " (٩٦) .

أما عن علاقة الواحد بالوجود ، يقول أفلوطين : " لأنه - الواحد - كامل فهو ينتج بالضرورة كائنات كاملة خالدة تشبهه وإن لم تساويه في الكمال ، وهو يفيض بالوجود بغير أن يتأثر بإرادة أو بحركة ، لأنه إذا كان هذا التوالد يتم بحركة فسوف يكون الناتج في المرتبة الثالثة بعد الواحد ، أي بعد الحركة ، ولن يعد ثانياً ، فكيف نتصور هذا التوالد مع المحافظة على ثبات الواحد " (٩٧) .

وعن كيفية صدور الموجودات منه يقول أفلوطين : " الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، والأشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها وإليه مرجعها ، غير أنه ، وإن كانت الأشياء كلها إنما انبجست منه أولاً بغير توسط ، ثم انبجست منه جميع هويات الأشياء التي في العالم الأعلى ، والعالم الأسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي " (٩٨) .

وهو يقول أيضاً :" وينبغي للفاعل الأول أن يكون ساكناً ، غير متحرك ، إذا كان واجباً أن يكون شيء ما ثانياً بعده ، وأن يكون فعله من غير روية ولا حركة ولا إرادة مائلة إلى المفعول ، والمفعول الأول - وهو العقل - انبجس من شدة

سكون الفاعل وقوته ، ثم انبجست منه سائر الأشياء العقلية والحسية بتوسط العقل " (٩٩) .

ولأفلوطين في وصف هذا الصدور ، صور وتشبيهات مختلفة ، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه ، وفيض الماء من الينبوع ، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز ، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أوالمركز ثابتاً مع خروج غيره منه ، فالواحد حين " يخلق " الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها ، أو يأخذ من ذاته ليعطيها ، بل يظل في وحدته الأصلية ، ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق ، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه ، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية ، وتتحكم فيها ضرورة واحدة ، وقانون واحد ، " فالعقل " الذي تصدر عنه النفس ، يظل كما هو ، بينما تفيض عنه المبادىء الأدنى منه .

ولا يمكن اعتبار نظرية السهروردي في الوجود ، وترتب الموجودات عن نور الأنوار ، نظرية صوفية في " وحدة الوجود " بالمعنى الدقيق (١٠٠) ، لأنه يعدد العوالم الفائضة عن الله ، أو نور الأنوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد من نوريتها شيئاً رغم اشعاعاتها المستمرة (١٠١) .

أما تصوف " وحدة الوجود " فمبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله ، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة ، فوجود الممكنات في رأي ابن عربي (ت٦٣٨هـ) - أول واضع لمذهب وحدة الوجود Pantheism في التصوف الإسلامي - هو عين وجود الله ، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة ، والعقل الإنساني القاصر هو الذي يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها ، متكثرة بصفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات ، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق (١٠٢) .

وبهذا يقول ابن عربي بمرتبتين هما الضروري والممتنع ، وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه ، لأنه إذا اعتبر العالم ممكناً ترتب عليه أن العالم وجد في زمان وأنه - العالم - غير موجده ، وكان هذا مخالفاً لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة متكثر تكثراً وهمياً . واستمع إليه يقول : " ثم السر الذي فوق هذا في هذه المسألة ، أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها "(١٠٣) .

هوامش الدراسة

١- ربما كان أفضل مصدر لمراجعة تاريخ حياة السهروردي هو كتاب تلميذه وشارحه شمس الدين الشهرزوري " نزهة الأرواح وروضة الأفراح " ، راجع ترجمته في ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج٢ ، ص٣٤٠-٣٤٨ ، وابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ج٢ ، ص١٦٧-١٦٨ ، كما يمكن مراجعة التحقيقات والدراسات التالية :

- هنري كوربان ، وهو واحد من كبار المتخصصين في السهروردي ، عاش معه أربعين سنة أو يزيد ، ووقف عليه جل نشاطه ، وقد نشر له عدة مصنفات تحت عنوان مجموعة في الحكمة الإلهية ، استانبول ، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان ، مطبعة المعارف ، سنة ١٩٤٥م ، المجلد الأول ، ويحتوي على كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ، كتاب المقاومات ، كتاب المشارع والمطارحات .

كما صحح له بالفرنسية مجموعة دوم مصنفات ، طهران ، معهد إيران وفرنسا ، باريس معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس سنة ١٩٥٢ ، المجلد الثاني ويحتوي على : كتاب حكمة الاشراق ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، قصة الغربة الغربية .

- قنواتي وجارديه

Anawati , G. C. et Gardet , L .
Mistica , Aspetti etendenze , esperienze e. tecnica.
Traduzione dal france se di N. M. Loss , Torine ,
Societa Editrice Internazionale , 1960 . 52-56.

- بروكلمان

Brockeimann , C. :
Geschichte der arabischen Litteratur . Leiden ,
Brill , 1949 : al - Suhrawarai . I , 437 , SI , 781.

- نصر

Naser , Seyyed Hossein :
Shihab al - Din Suhrawardi Maqtul , En a History of Philosophy , with short accounts of other disciplines and modern renaissance in Musim Lands , edited and interoduced by M. M. Sharif , Vol. I. Wiesbaden , Otto Harrassowits , 1963 . pp. 372 - 397 .
Nasr , S. H. ,
Three Muslim sages , Avicenna , suhrawordi , IBN Arabi . Cambridge , Mass , Harvord University press , 1964 (cfr. arabica 12 - 1965)

- محمد اقبال

- Iqbal , Muhammed :
The Development of Metaphysics in persia Londres , 1908 , pp 121-150 .

- فان دان بيرج

- Van Den Berg H.S. :
De tempels van betticht door Soehrawerdi , Wijsbegeerte (Harlem) 10 (1916) , pp 30-59 .
- Van Den Berg H.S. :
Al Suhrawardi , al Maktul , En " Encyclopedie de L'Islam , leyde , Brill , 1934 , pp 530 - 531 .

- ما كتبه عنه الدكتور محمد مصطفى حلمي في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، مجلد ١٢ ، الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٥٠م ، تحت عنوان حكيم الاشراق وحياته الروحية .

- ما قدمه الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه حول أصول الفلسفة الاشراقية ، بيروت ١٩٥٩ م ، ونشره لهياكل النور ، القاهرة ١٩٥٧م .

٢- وهم :

أ- ضياء الدين ، أبو النجيب عبد القاهرة السهروردي ، المتوفي عام ٥٦٣هـ .

ب- شهاب الدين ، أبو حفص ، عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه السهروردي ، مؤلف عوارف المعارف الشهير ، المتوفي عام ٦٣٢هـ .

ج- محمد بن عمر (ابن الشيخ شهاب الدين ، المتقدم مباشرة) ، صاحب زاد المسافر في التصوف ، أنظر :

Hellmut Ritter , phiologika Ix : Die Vier suhrawardi " ihre werke in stambuler Handschriften (Der Islam XXXIV . Bd ., Heft 314 , Leipzig , 1937 , pp. 270 ss) .

٣- الدكتور أبو ريان ، مقدمة هياكل النور ، ص٧-٨

٤- وقد دارت مساجلات بين الفخر الرازي والسهروردي (راجع ، بول كراوس ، مساجلات فخر الدين الرازي ، في مضبطة المعهد المصري ج١٩ سنة ١٩٣٧ م ، ص١٩٤ ، تعليق رقم ٤).

٥- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج٢ ، ص١٦٧ .

٦- راجع شيخ الاشراق ، بالكتاب التذكاري في السهروردي المقتول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص٢٠-٢١ .

٧- السهروردي : حكمة الاشراق ، ص١٩ .

٨- راجع الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : بين السهروردي وابن سينا ، بالكتاب التذكاري ، ص٧٤

٩- راجع هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، بيروت ، ١٩٦٦ م ، ط٢ ، ص٣٠٤ .

١٠- والسهروردي يذكر هرمس كثيراً في مؤلفاته ويعتبره من رؤساء الاشراقيين ، ويصفه بأنه والد الحكماء (حكمة الاشراق ، طبع طهران ، ١٣١٦هـ ، ص١٠) ، وقد بين أثر الهرمسية عليه الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني في بحث له عنوانه " ابن سبعين وحكيم الاشراق " بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول ، ص٢٩١ وما بعدها .

١١- راجع وفيات الأعيان ، ج٢ ، ص٣٤٦ .

١٢- قرأ السهروردي ، وهو طلعة كتب ورسائل ابن سينا ، وعلق على بعضها او ترجمه إلى الفارسية ، فشرح الاشارات وترجم رسالة الطير ، وردد آراءه الفلسفية على اختلافها ، وبخاصة ما اتصل منها بالكسمولوجيا ونظام الكون ، فقال بنظرية الصدور ، ونظرية العقول العشرة ، وحاكاه في أسلوبه الرمزي الذي لوحظ بوجه خاص في بعض رسائله الصغيره (ويمكن أن نقارن رسالته المسماه أصوات أجنحة جبريل ، برسالة الطير لابن سينا ، ورسالته الغربة الغربية بقصة حي بن يقظان ، ويمكن أن نعقد هذه الصلة أيضاً بين تصوف حكمة الاشراق وهو قمة التفكير السهروردي وبين تصوف كتاب الاشارات ، لابن سينا ، وهو خير معبر عن السعادة العظمى .

١٣- ومن مؤلفات السهروردي مجموعة تردد تعاليم هذه المشائية ترديداً صادقاً ، ومن ثم سميت المجموعة المشائية وهي التلويحات واللمحات والمطارحات والمقاومات .

١٤- السهروردي : التلويحات ، القسم الإلهي ، فقرة ٥٥ .

١٥- السهروردي : مجموعة في الحكمة الإلهية ، ص٥٠٣-٥٠٤ .

١٦- المطارحات ، القسم الطبيعي ، الفصل السادس .

١٧- Nasr , Seyyed Hossein : Shihab al-din , Suhrawardi Maqtul . En. : " A History of Phiosophy , p. 377

١٨- الأب جومي نوجالس : السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ، بالكتاب التذكاري ، ص١١٤

١٩- Nasr ,S.H. " Shihabal - din - " p. 374

٢٠- ابن عربي في دمشق ، والسهروردي في حلب .

٢١- دأب الناشرون على طبع شروحه كأحسن تحليل لأعمال السهروردي ، ويمكن القول بأن هذه الشروح كانت حلقة الاتصال التي حملت آراء السهروردي إلى الناس حتى يومنا هذا ، فمنذ ظهورها في سنة ٦٨٤هـ / ١٢٩٥م ، وهي تنشر دائماً على هامش المتن ، وحتى يومنا هذا فهي تدرس مع أصل السهروردي في مدارس التوحيد بإيران .

٢٢- راجع الأب جومي نوجالس ، السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ، الكتاب التذكاري عن السهروردي ، ص١٢٩ .

٢٣- أنظــــر عنها مقدمة هياكل النــور ، للدكتور محــــمد علي أبو ريان ، ص١٣-١٧ .

٢٤- راجع حكمة الاشراق ، تصحيح وتقديم هنري كوربان ، ص١٠ .

٢٥- حكمة الاشراق ، ص١٦ - ١٩ .

٢٦- راجع كوربان ، ابن ســـينا ورســـالة حي بن يقظان ، طهران ، المعهد الفرنسي الايراني ، سنة ١٩٥٢ ، المجلد الأول ، ص١١١ ،

Nasr , Sayyed Hossein , Shihab al - din Suhrawardi Maqtul , p. 378 .

٢٧- نلاحظ أن العنوان الذي يضعه لأحد كتبه قصة الغربة الغربية ، مليء بالدلالات والايحاءات ، وبمجرد القراءة نتذكر المجاز الذي استعمله أفلاطون في كهفه ، فالسهروردي يتصور العالم كمغارة ينبغي أن يخترقها الباحث عن الحقيقة ، هذا الباحث يبدأ من عالم المادة والظلام ، الذي يجد نفسه سجيناً فيه ، حتى يفضي إلى شرق الأنوار .

٢٨- سورة النور ، آية رقم ٣٥ .

٢٩- الدكتور إبراهيم بيومي مدكور : بين السهروردي وابن سينا ، الكتاب التذكاري ، ص٧٦ .

٣٠- هذا الجانب الاصيل في فلسفة السهروردي ، درس بعناية فائقة من قبل المستشرق الفرنسي هنري كوربان ، وبصورة خاصة في مقدمته البارعة على كتاب حكمة الاشراق ، للسهروردي ، طهران ، ١٩٥٢م ، وأخيراً في كتابه En Islam Iranien المجلد الثاني بأكمله ، باريس ١٩٧١م .

٣١- راجع الدكتور عثمان يحيى ، الصحف اليونانية ، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله ، عند السهروردي ، الكتاب التذكاري ، ص٣٢٣ .

٣٢- هياكل النور ، ص٤٧-٤٨ .

٣٣- راجع بينيس ، نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص٩٩-١٢٨ .

٣٤- Nasr , S. H. , Shihab al-din , p. 387 .

٣٥- هياكل النور ، ص٤٩ ، وراجــــع أيضاً : حكمة الاشراق ، ص١٠٨-١٠٩ .

٣٦- هياكل النور ، ص٤٩ .

٣٧- هياكل النور ، ص٥٠ .

٣٨- نفسه ، ص٥٠-٥١ .

٣٩- نفسه ، ص٥١-٥٣ .

٤٠- نفسه ، ص٥٣ ، وأيضاً حكمة الاشراق ، ص٢٠٣-٢٠٨ .

٤١- هياكل النور ، ص٥٤ .

٤٢- نفسه ، ص٥٥ .

٤٣- نفس المصدر ونفس الصفحة .

٤٤- نفسه ، ص٥٥-٥٦ .

٤٥- راجع النجاة ، ص٣٠٤ ، الشفاء ج١ص٣٥٤ ، وحكمة الاشراق فقرة ٢١١،٢١٢،٢١٤ .

٤٦- راجع محاورة تيماوس لأفلاطون ص٣٠أ وما يليها ، ج٢ ص٤٤٥ من مجموع مؤلفات أفلاطون ، ترجمة ليون روبان في مجموعة La Pleiade باريس ١٩٤٢م .

٤٧- راجع أفلاطون ، فايدروس ، ترجمة الدكتور أميره حلمي مطر ، دار المعارف سنة ١٩٦٨ ، ص٢٤٨ .

٤٨- راجع في هذا ، الدكتور أميره حلمي مطر : الفلسفة عن اليونان ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م ص١٨٥-١٨٦ .

٤٩- هياكل النور ، ص٨٥ .

٥٠- مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٢٤٠ .

٥١- أوجب السهروردي على السالك بطريقته أن يقرأ التلويحات وهو كتاب على طريقة المشائين ، قبل حكمة الاشراق فيجمع بذلك بين البحث والتأله .

راجع : مجموعة في الحكمة الإلهية ، ص١٩٢ ، حكمة الاشراق ، ص١٥ .

٥٢- راجع كتاب حكمة الاشراق للسهروردي ، ص١١-١٢ ، النص العربي ، طهران ١٩٥٢ م ، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات الإيرانية .

٥٣- في هذه الرؤية اعتقد أن السهروردي قد أغفل المظهر الأصيل في حكمة ابن سينا ، وقد أصاب كوربان في ملاحظته ذلك :

Corbin , H. " Histoire de la Philosophie Islamique "

كما أن كل الجانب الصوفي في ابن سينا – ونعتقد أنه ينبغي أن نقول نفس الشيء بالنسبة للفارابي – لا يمكن أن يكون هو نفس النزعة العقلية في الفلسفة المشائية .

(راجع في هذا الجانب ، الدكتور محمد عاطف العراقي ، ثورة العقل في الفلسفة العربية ، القسم الثاني بعنوان ، موقف ابن سينا من التصوف ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، ١٩٨٤م) .

٥٤- محاولة الوصول إلى معرفة الله من خلال العقل ، وهي مثل محاولة البحث عن الشمس من خلال مصباح – راجع رسالة صفير سمرغ ، مخطوط ١٧٥٨ ورقة ١٤ ، طهران ، المكتبة الوطنية ، وأيضاً :

Nasr , Seyyed Hossein : Shihab al -din Suhrawardi maqtul . p.380 .

٥٥- أورده أبو المعالي الشافعي السلامي في كتابه غاية الأماني في الرد على النبهاني ، القاهرة ١٣٢٥هـ ، ج٢١ ، ص٤٤٠ ، نقلاً عن الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٢٤١ .

٥٦- البستان الجامع لتواريخ الزمان ، ص٢٦١ .

٥٧- ابن سبعين وحكيم الاشراق ، بالكتاب التذكاري عن السهروزدي المقتول ، ص ٢٩٦ .

٥٨- مقدمة هياكل النور ، القاهرة المكتبة التجارية الكبرى ١٩٥٧ م ، ص١١-١٢ .

٥٩- العماد الأصفهاني : البستان الجامع لتواريخ الزمان ، ص٥٩٢-٥٩٣ .

٦٠- المحقق أوالمقرب أوالوارث عند عبد الحق بن سبعين (المتوفي ٦٦٩هـ) هو : الواسطة الذي يأخذ عن النبي ﷺ ، ويفيض على العالم ، فالوارث المحقق هو الفياض على العالم بالجملة، والعالم يقبل الخير وينااله ، وكل ما هية يصلها منه بقدر نصيبها ، فالعالم يقبل من الوارث في كل زمان .

(راجع شرح رسالة العهد ، بمجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥هـ ، ص١٢٢) .

٦١- راجع : الدكتور أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وحكيم الاشراق ، الكتاب التذكاري ، ص٢٩٧ .

٦٢- السهروردي : حكمة الاشراق ، ص١٢ .

٦٣- نفس المصدر ، ونفس الصفحة .

٦٤- بخصوص فكرة الإنسان الكامل ، يراجع البحث الذي كتبه لويس ماسينيون ، وترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه الإنسان الكامل في الإسلام ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ص٧٩ -١٤٢ ، وبحث الدكتور أبو العلا عفيفي " نظريات الإسلاميين في الكلمة " ، مجلة كلية الآداب ، جامعة فؤاد الأول (سابقاً) ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، ص٣٣-٧٥ ، مايو سنة ١٩٣٤م .

٦٥- راجع هياكل النور ، ص ٧٢ - ٧٣ .

٦٦- هياكل النور ، الهيكل الرابع ، الفصل الثالث ، ص ٦٢-٦٣ ، وحكمة الاشراق ، ص١٢٦ .

٦٧- حكمة الاشراق ، ص١٣١ وما بعدها ، وهياكل النور ، الهيكل الخامس، ص٦٨-٦٩ .

٦٨- حكمة الاشراق ، ص١٧٢ ، وهياكل النور ، ص٦٩-٧٠ .

٦٩- حكمة الاشراق ، ص١٨٤ ، والمطارحات ، ص٤٤٤ .

٧٠- هياكل النور ، الهيكل الخامس ، الفصل الأول ، ص٧٦ .

٧١- نفس المصدر ، ص٧٣ .

٧٢- نفسه ، ص٦٧ ، ومقدمة الدكتور أبو ريان لهياكل النور ، ص٢٨-٢٩ .

٧٣- الدكتور أبو الوفا التفتازاني ، مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٣٩ .

٧٤- كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج١ ، ص٣١٩ .

٧٥- نفسه ، ص٣١٨ ، هامش ٢ .

٧٦- راجع حكمة الاشراق ، ص٣٧١ وما بعدها ، وهياكل النور ، ص٢٨ -٢٩ ، ٣٢ ، ٤٤-٤٥

٧٧- هياكل النور ، ص٧٧ - ٧٨ .

٧٨- بالرغم من أنه لا يتكلم عن واجب الوجود وممكن الوجود في كتابه حكمة الاشراق ، فإنه يتحدث عن ذلك كله في رسالة في اعتقاد الحكماء ، راجع مجموعة دوم مصنفات ، ص٤٣٢ .

٧٩- هياكل النور ، الهيكل الثالث ، ص٥٧ .

٨٠- نفس المصدر ، ص٥٩ .

٨١- نفسه ، ص٦٠ .

٨٢- نفسه ، ونفس الصفحة .

٨٣- راجع الدكتور أبو ريان ، مقدمة هياكل النور ، ص٢٦ .

٨٤- هياكل النور ، الهيكل الثالث ، ص٥٧-٥٨ .

٨٥- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٨٣ ، ص١٠٨ ، وتهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٦ ، ص ٦٧-٦٨، ١٩٦ .

٨٦- راجع - الباقلاني : كتاب التمهيد ، ص٤١-٤٢ ، ٢٩٦-٢٩٧ ، تحقيق الأب مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت .

- الجويني : الشامل في أصول الدين ، تحقيق د . علي سامي النشار ، وآخرون ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٩ ، ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

- الجويني : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص١٧ .

- السنوسي : عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، مطبعة جريدة الإسلام ، مصر ١٨٩٨م ، ص٨٧ .

٨٧- ابن رشد : تهافت التهافت ، ج١ ، ج٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعةالثالثة ، ص١٢٢ .

- الدكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤، ص١٧٠-١٧١ .

٨٨- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، حققه موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٤٨ ، ج٢ ، ص١١٥٢ .

٨٩- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ، المكتبة المحمودية ، ١٩٦٦ ، ص٢٠٢ .

٩٠- رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي ، ضمن كتاب أفلوطين عند العرب ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ ، ص١٧٧ .

٩١- نفس المصدر السابق، ص١٧٨ .

٩٢- الدكتور أبو العلا عفيفي : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ١٩٤٦، ص٢٨ .

٩٣- Affifi (Dr. A.) The Mystical Philosophy of Muhyid- din Ibnul Arabi , Cambridge 1939 , pp. 9-10

٩٤- ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص٤٨ وما بعدها .

٩٥- راجع الدكتور فؤاد زكريا ، التساعيه الرابعة لأفلوطين في النفس ، ص٤١-٤٢ ، ويوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص٣٢٦ .

٩٦- راجع في هذا : الدكتور أميره حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧، ص٤٤١ .

٩٧- نفسه ، ص٤٤٢ .

٩٨- أفلوطين ، أثولوجيا ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي ، أفلوطين عند العرب ، ط٢ ، دار النهضة العربية ، سنة ١٩٦٦م ، ص ١٣٤ .

٩٩- نصوص متفرقة لأفلوطين ، ضمن كتاب أفلوطين عندالعرب ، ص١٨٤ ، وراجع أيضاً : الفصل الثالث والعشرون في أثولوجيا ، ص١٣٤ .

١٠٠- الدكتور أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلىالتصوف الإسلامي ، ص٢٣٨ .

١٠١- هياكل النور ، ص٦٧ .

١٠٢- الدكتور أبو العلا عفيفي : المقدمة والتعليقات على فصوص الحكم لابن عربي ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص٢٤ .

١٠٣- ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، ص٩٦ .

مراجع الدراسة

أ – المراجع العربية :

١– **ابراهيم بيومي مدكور (الدكتور)** : شيخ الاشراق ، بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .

٢– **ابن أبي أصيبعة** : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج١ ، ١٩٥٦ ، ج٣ ، سنة ١٩٥٧م ، دار الفكر – بيروت .

٣– **ابن خلكان** : وفيات الأعيان ، بولاق ١٢٩٩هـ .

٤– **ابن رشد** : تهافت التهافت ، ج١ ، ج٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة .

٥– **ابن رشد** : تفسير ما بعد الطبيعة ، حققه موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، سنة ١٩٤٨م

٦– **ابن رشد** : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة المكتبة المحمودية ، ١٩٦٦م .

٧– **ابن سبعين** : رسالة العهد ، ضمن مجموعة رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ .

٨– **ابن عربي** : فصوص الحكم ، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ .

٩– **ابو العلا عفيفي (الدكتور)** : المقدمة والتعليقات على فصول الحكم لابن عربي، القاهرة ١٩٤٦ .

١٠- **أبو العلا عفيفي (الدكتور)** : نظريات الإسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول (سابقاً) ، المجلد الثاني ، العدد الأول ، مايو ١٩٣٤
١١- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : ابن سبعين وحكيم الاشراق ، بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول .
١٢- **أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (الدكتور)** : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٩م .
١٣- **الأصفهاني (العماد)** : البستان الجامع لتواريخ الزمان ، بدون تاريخ .
١٤- أفلاطون : فايدروس ترجمة الدكتوره أميرة حلمي مطر ، دار المعارف ، ١٩٦٨م .
١٥- **أفلاطون** : محاورة تيماوس ، من مجموع مؤلفات أفلاطون ، ترجمة ليون روبان في مجموعة La Pleiade ، باريس ١٩٤٢ .
١٦- **أميرة حلمي مطر (الدكتورة)** : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م .
١٧- **الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب)** : التمهيد ، تحقيق الأب مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧م .
١٨- **بينيس** : نظرية الجوهر الفرد عن المسلمين ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، سنة ١٩٤٦ .
١٩- **الجويني (أبو المعالي)** : الشامل في أصول الدين ، تحقيق الدكتور علي سامي النشار ، وآخرون ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٩ .
٢٠- **الجويني (أبو المعالي)** : العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٩.

٢١- **الجيلي (عبد الكريم)** : الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦هـ .

٢٢- **السلامي (أبو المعالي الشافعي)** : غاية الأماني في الرد على النبهاني ، القاهرة ١٣٢٥هـ .

٢٣- **السنوسي** : عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، مطبعة جريدة الإسلام ، مصر ١٨٩٨م .

٢٤- **السهروردي** : مجموعة دوم مصنفات ، تصحيح وتقديم هنرية كوربان ، طهران ، معهد إيران وفرنسا ، باريس ، معهد الدراسات الإيرانية بجامعة باريس، سنة ١٩٥٢، المجلد الثاني ، ويحتوي على كتاب حكمة الاشرق ، رسالة في اعتقاد الحكماء ، قصة الغربة الغربية .

٢٥- **السهروردي** : مجموعة في الحكمة الإلهية ، ويحتوي على كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ، كتاب المقاومات ، كتاب المشارع والمطارحات ، نشر هنري كوربان ، استانبول ، النشرات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمان ، مطبعة المعارف ، سنة ١٩٤٥ ، المجلد الأول .

٢٦- **السهروردي** : هياكل النور ، نشر الدكتور محمد علي أبو ريان ، القاهرة ١٩٥٧ .

٢٧- **سيد حسين نصر (الدكتور)** : شيخ الاشراق ، بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول .

٢٨- **الشهرزوري (شمس الدين)** : نزهة الأرواح وروضة الأفراح ، بدون تاريخ .

٢٩- **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : الإنسان الكامل في الإسلام ، القاهرة ١٩٥٠ .

٣٠- **عبد الرحمن بدوي (الدكتور)** : أفلوطين عند العرب ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ .

٣١- **عثمان يحيى (الدكتور)** : الصحف اليونانية ، أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردي ، الكتاب التذكاري .

٣٢- **الغزالي (أبو حامد)** : الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣م .

٣٣- **الغزالي : (أبو حامد)** : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة، دار المعارف ، ١٩٦٦م .

٣٤- **كرواس (بول)** : مساجلات فخر الدين الرازي ، مضبطة المعهد المصري ، ج١٩ ، سنة ١٩٦٦م .

٣٥- **كوربان (هنري)** : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير الدين مروة ، وحسن قبيسي ، بيروت ، ١٩٦٦م ، ط٢ .

٣٦- **محمد عاطف العراقي (الدكتور)** : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، الطبعة الخامسة ، دار المعارف ، سنة ١٩٨٤ .

٣٧- **محمد عاطف العراقي (الدكتور)** : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٨٤ .

٣٨- **محمد علي أبو ريان (الدكتور)** : أصول الفلسفة الاشراقية ، بيروت ١٩٥٩م .

٣٩- **محمد مصطفى حلمي (الدكتور)** : حكيم الاشراق وحياته الروحية ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، مجلد ١٢ ، الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٥٠ .

٤٠- **نوجالس (الأب جومس)** : السهروردي ودوره في الميدان الفلسفي ، بالكتاب التذكاري عن السهروردي المقتول .

٤١- **يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة اليونانية ، الطبعة الثالثة ، سنة ١٩٥٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ب- المراجع الأجنبية :

42- **Affifi (Dr. A.)** : The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul arabi , cambridge , 1939 .

43- **Anawati , G. C. et Gardet , L. :** Mistica Aspetti etendenze , esperienze e. tecnica , Traduzione dal france se di N. M. Loss , Torino , Societa Editrice Internazionale , 1960 .

44- **Brockelmann , C . :** Geschichte der arabischen Litteratur , Leiden , Brill , 1949 : "Al - Suhrawadi " .

45- **Hellmut Ritter , Philologika IX :** Die Vier Suhrawardi " , ihre werke in stambuler Handschriften (Der Islam XXIV . Bd ., Heft 314 , Leipzig , 1937) .

46- **iqbal , Muhammad :** The Development of Metaphysics in persia , Londres ,1908 .

47- **Nasr , Seyyed hossein :** Shihab Al-din Suhrawardi Maqtul " En A History of Philosophy , with short Accounts of other disciplines and the modern renaissance in Muslim Lands , adited and introduced by M. M. Sharif , Vol. I. wiesbaden , Otto Harrassowits , 1963 .

48- **Nasr , S.H. :** Three Muslim sages " Avicenna , Suhrawardi , ibn Arabi , Cambridge , Mass , Harvord University press , 1964 (cfr , Arabica 12- 1965) .

49- **Van Den Berg H. S. :** De temels van betticht door scehrawerdi , Wijsbegeerte (Harlem) 10 (1916) .

50- **Van den Berg H. S. :** Al suhrawadi , al Maqtul , En " Encyclopedie de L'islam Leyde , brill , 1934 .

الدلالات الذوقية للعبادات عند أبي حامد الغزالي

إعداد : د. سيد عبد الستار ميهوب

لما استطعنا أن نقول إن التصوف يعد علماً من العلوم التي انتجتها الحضارة الإسلامية (١) ، استطعنا أن نقول إن التصوف - باعتباره علماً - له آلية فكرية معرفية تعد وسيلة ومنهجاً لتحصيل معارفه ، وبداهة فإن هذه الآلية لابد وأن تعتمد على الذوق والعرفان (٢) .

إن العبادات التي شرعها الإسلام للمسلمين لابد أن يكون لها بعدها المنظور (٣) الواقف بالعبد المؤدي لهذه العبادات والشعائر عند حد الظاهر ... وهو الحد الأدنى المقبول من المسلم .

والعبادات عند " أبي حامد الغزالي " لها مصدرها الأول والأهم ، وهو الشريعة ... إذ العبادات تمثل طريقاً لبلوغ الحقيقة ، والشريعة تمثل الأمر الإلهي بالسير على طريق كشف الحقيقة .

إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية (٤) ، ومن هنا يمكننا التأكيد على أن الشريعة هي القيام بما أمر والحقيقة هي شهود لما قضي وقدر وأخفى وأظهر (٥) .

إن " أباحامد الغزالي " ينظر إلى طقوس العبادات والشعائر التي جاء بها الإسلام ، ليس على أساس أنها تمثل بعداً تعبدياً فقط ، بل نراه ينظر إليها باعتبارها ذات بعد ذوقي عرفاني مضاف إلى بعدها التعبدي الشعائري .

* * *

أولاً : الصلاة :

الصلاة هي أول ركن عملي من الأركان الخمسة التي بني عليها الإسلام (٦) ، وليس من نافلة القول التأكيد على أنه في إقامة الصلاة إقامة للدين (٧) ، ومن ثم فإن الصلاة – عند الغزالي – " عماد الدين وعصام اليقين ورأس القربات وغرة الطاعات " (٨) .

وقبل بيان مالابد منه للمريد – فوق الفقيه – في الصلاة ، وقبل بيان ما ظهر من هذه الشعيرة ومابطن ، وقبل الكشف عن معاني الصلاة الخفية في الخشوع والنية ، قبل بيان ذلك كله لابد أن يتقدم الكلام في الصلاة الكلام في الوضوء ، وقبله لابد من تقديم الكلام في الطهارة .

وإذا كان للطهارة ما لها من أمور ظاهرة فإن هذا هو مجال الفقيه ، أما مجال الصوفي أو المريد السالك فلا يقف عند حدود هذا الظاهر ، بل يتعداه إلى "الأسرار" الخاصة بالطهارة (٩) ، فإذا كانت الطهارة واجبة ظاهراً للسمعيات كقول الرسول ﷺ " بني الدين على النظافة " ، وقوله ﷺ " مقام الصلاة الطهور " وقوله ﷺ " الطهور نصف الإيمان " ، وقوله ﷺ " تبلغ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء " ، وقوله تعالى ﴿ **فيه رجال يحبون أن يتطهروا** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم** ﴾ (١٠) ... أقول : إنه إذا كانت الطهارة واجبة لما ورد في السمعيات السابقة ، فإن للطهارة بعداً جوانياً قد يفوت على كثير من الناس ، لكنه خطأ كبير – في حق المريد أن يفوته هذا البعد الجواني الذوقي الكشفي ، ألا وهو تطهير السرائر ، وإلى ذلك يشير " الغزالي " بقوله بعد حديثه عن الأمور الظاهرة للطهارة : فتفطن ذوو البصائر بهذه الظواهر أن أهم الأمور تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد بقوله ﷺ " الطهور نصف الإيمان " عمارة الظاهر بالتنظيف بإفاضة

الماء وإلقائه وتخريب الباطن وإبقائه مشحوناً بالأخباث والأقذار ، هيهات هيهات " (١١) .

وللطهارة عند " الغزالي " مراتب أربع تترتب تصاعدية في سلم ضروري الالتزام به ، وذلك لمن أراد أن يتكمل متطهراً ، لا لمن أراد أن يبدو متطهراً ، والمرتبة الأولى من مراتب الطهارة تؤدي إلى المرتبة الثانية ، وتلك بدورها تؤدي إلى الثالثة ، وهي بدورها تفضي إلى المرتبة الرابعة ، هذه المرتبة التي إذا أقام فيها المريد وأفلح في التحلي بخصالها وفهم أسرارها فقد صار متطهراً كطهارة الأنبياء والصديقين .

وبداهة فإن أول طريق – مرتبة – الطهارة لابد أن يكتفي فيه – للكل – بمجرد ممارسة الشعائر الظاهرة والضرورية لأن يكون المسلم متطهراً ، وهذه الشعائر تتمثل في إزالة ما علق بظاهر الإنسان من أخباث وفضلات ، حتى إذا أنهى المريد هذه المرتبة واحتاز مطالبها انتقل إلى المرتبة الثانية وهي ممارسة ما هو أشق من الشعائر التي مارسها في المرتبة الأولى ، وهذه الشعائر تتمثل في قيام المريد بتطهير نفسه وجوارحه من كل ما يعلق بها من آثام وذنوب ، فإذا تم له ذلك ارتحل إلى المرتبة الثالثة وهي تتطلب من المريد جهداً أخلاقياً أشد وأقوى من جهد المرتبتين السابقتين ، فالمريد – في هذه المرتبة – يقوم بتطهير قلبه من الأخلاق غير الحميدة ، فإذا تم له ذلك ارتحل إلى المرتبة الرابعة – الأخيرة – وفيها – لو قدر العبد – يتشبه العبد المريد بطهارة الأنبياء والصديقين وهي طهارة تتطلب شوطاً جهادياً طويلاً يقوم فيه المريد بتطهير سريرته عما سوى الله تعالى فلا يعود منشغلاً بغيره تعالي .

وإلى ذلك يشير " الغزالي " بقوله " الطهارة لها أربع مراتب :

المرتبة الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث والأخباث والفضلات .

المرتبة الثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام .

المرتبة الثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة .

المرتبة الرابعة : تطهير السر عما سوى الله تعالى ، وهي طهارة الأنبياء صلوات الله عليهم والصديقين " (١٢) .

إن مسألة خلوص سر المريد لله وحده تعد عند الصوفية واحدة من المسائل ذات الأهمية الكبيرة ، فيها يترقى المريد في مقامات الإسلام ثم الإيمان - تأسيساً على أسبقية الإسلام على الإيمان (١٣) .

يقول الدكتور أحمد الجزار في إشارة له إلى كيفية خلوص سر المريد عما سوى الله تعالى : إن العبد إذا ترقى من الإسلام إلى الإيمان ومن الإيمان إلى الإيقان ومن الإيقان إلى المعرفة ومن المعرفة إلى المحبة فقد وصل إلى المحبوب وذلك لا يكون إلا بفنائه عن محبة غيره تعالى ، فيكون كله لله (١٤) .

وما تذهب إليه العبارة السابقة يعد متسقاً مع قول الله تعالى في الحديث القدسي الذي يرويه النبي ﷺ عن الله تعالى " من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني لاعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن : يكره الموت وأنا أكره مساءته " (١٥) ففي هذا الحديث القدسي الشريف نجد إشارة واضحة إلى ما يعرف في التصوف بحالة الفناء (١٦) التي يعيشها المريد ، وفيها لا يبقى إلا مع الله تعالى فيفنى عما سواه تعالى .

ومما تجب الإشارة إليه - هنا - القول بأن هذه المراتب الأربع ليست مقصودة لذاتها ، بل إن كل واحدة منها تعد تمهيداً لأمر أكثر روحانية وإشراقاً مما يبدو في ظاهر هذه المرتبة أو تلك :

فالمرتبة الأولى ليست سوى تمهيد للروح الباطنة واللب الخفي ، فهي قشرة هشة لا يقف عندها المريد الصادق بل يتجاوزها إلى جمع الهمة والفكر في تطهير القلب والوجدان ، والمرتبة الثانية ليست إلا تمهيداً - من خلال تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام - لعمارة الجوارح بالطاعات ، والمرتبة الثالثة لا يجب الوقوف فيها على مجرد تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة ، إنما ذلك التطهر - أو التخلي - عن هذه الأخلاق غير الحميدة يعد وسيلة ليعمر هذا القلب - المتطهر - بالأخلاق الحميدة والعقائد المشروعة ، والمرتبة الرابعة تعد ثمرة خالصة لكل هذه المراتب السابقة ، فالغاية الأخيرة من هذه المرتبة هي أن ينكشف للمريد جلال الله تعالى وعظمته وذلك لن يكون إلا بالفناء عما سوى الله تعالى .

" إن الطهارة في كل رتبة نصف العمل الذي فيها ، فإن الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى عنه ، ولذلك قال الله عز وجل ﴿ **قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون** ﴾ لأنهما لا يجتمعان في قلب المؤمن ، " ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه " ، وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة ، ولن يتصف بها ما لم ينظف عن نقائضها من العقائد الفاسدة والرذائل الممقوتة ، فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني فكان الطهور شطر الإيمان بهذا المعنى ، وكذلك تطهيرالجوارح عن المناهي أحد الشطرين وهو الشطر الأول الذي هو شرط في الثاني فتطهيرها أحد الشطرين وهو الشطر الأول وعمارتها بالطاعات هو الشطر الثاني ، فهذه مقامات الإيمان ولكل مقام طبقة ، ولن ينال العبد الطبقة العالية إلا أن يجاوز الطبقة السافلة : فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة ما لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ، ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات ، وكلما

عز المطلوب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته ، فلا تظن أن هذا الأمر يدرك وينال بالهوينى " (١٧) .

ويبين لنا " الغزالي " قيمة عدم الاغترار بالظاهر حتى لا يقنع المريد بمجرد أداء ظاهر الشعائر ، بل عليه الغوص إلى لباب هذه الشعيرة أو تلك فإن لم يفعل فإنما هو مضيع وقته وباق في حجاب يمنعه عن إدراك مقاصد الشريعة من الشعائر ، فيقول : من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة إلا الدرجة الأخيرة التي هي كالقشرة الأخيرة الظاهرة بالإضافة إلى اللب المطلوب فصار يمعن فيها ويستقصي في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب ، وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية الكثيرة ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الأولين واستغراقهم جميع الهمة والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر (١٨) .

وأما الكلام في الوضوء - بعد الكلام في الطهارة وقبل الكلام في الصلاة - فإنه يعد كلاماً في أقرب الفروض إلى الصلاة ، إذ الوضوء يشتمل على النية الضرورية لدخول الصلاة ، وللوضوء مراسم عملية ظاهرة نعتقد أن كل المسلمين يعرفونها إذ لا يجوز الجهل بها فضلاً عن عدم أدائها .

والوضوء من شروط صحة الصلاة لقول الله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا بؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين** ﴾ (١٩) ولقوله ﷺ " الوضوء شطر الإيمان " (٢٠) .

وكما أن لأي عبادة - عند " الغزالي " - ظاهراً وباطناً ، فإن للوضوء شعائره الظاهرة وله - كذلك - أسراره الباطنة التي لا يجب أن يغفلها المريد نظراً لأن المريد يسعى في كل عباداته للكشف عما هو وراء الظاهر من هذه العبادة أو تلك.

والوضوء له أحد طريقين : إما بالماء وإما بالتراب ، فإنه إن كان بالماء فهو وضوء وإن كان بالتراب فهو تيمم ، ولعل الاشتراط في ضرورة أن يكون الوضوء بالماء أن يكون إشارة إلى انخلاع المريد من نقائصه ودخوله إلى عالم الكمال نظراً لأن الماء سر الحياة لقول الله تعالى ﴿ **وجعلنا من الماء كل شيء حي** ﴾ (٢١) ، وأما إذا كان بالتراب - وهو التيمم - فلعله يكون إشارة إلى أن يصير الإنسان مؤهلاً لأن تزول عنه غبارات الشهوة ومتعلقاتها (٢٢) .

ويشير " الغزالي " إلى ضرورة النظر إلى فعل الوضوء في قلب العبد المريد وسريرته ... فيقول : فإذا فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي أن يخطر بباله أنه طهر ظاهره وهو موضع الخلق أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه ، وليحقق طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الأخلاق المذمومة ، والتخلق بالأخلاق الحميدة أولى ، وأن من يقتصر على طهارة الظاهر كمن يدعو ملكاً إلى بيته فتركه مشحوناً بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني من الدار ، وما أحدر مثل هذا الرجل بالتعرض للمقت والبوار ، والله سبحانه وتعالى أعلم (٢٣) .

وأما الصلاة فهي " عماد الدين وعصام اليقين ورأس القربات وغرة الطاعات " (٢٤) ، وهي - عند " الغزالي " - ركيزة الإيمان ، وقد أراد "الغزالي" أن يوضح أمرين في الصلاة : الأمر الفقهي والأمر الصوفي .

أما الفقهي فهو ما يختص بالأعمال الظاهرة التي لا غنى عنها للمسلم ، وفي ذلك جاء قول " الغزالي " " وقد استقصينا في فن الفقه - في بسيط المذهب ووسيطه ووجيزه - أصول الصلاة وفروعها صارفين جمام العناية إلى تفاريعها ودقائقها الشاذة لتكون خزانة للمفتى منها يستمد ومعولاً له إليها يفزع ويرجع " (٢٥) .

وأما الصوفي فهو مـا يختـص بالأعمـال غـير الظـاهرة : أعمـال القلـب والصـدر والسريرة ، وهذه أمور لا يعد الصوفي صوفياً بدونها ، وفيها جاء قول " الغزالـي " "ونحن الآن نقتصر على مالابد للمريد منه مـن أعمـال الصـلاة الظـاهرة وأسـرارها الباطنة ، وكاشفون من دقائق معانيها الخفية في معاني الخشوع والإخـلاص والنيـة مالم تجر العادة بذكره في فن الفقه " (٢٦) .

من ذلك نعلم أن للصلاة – عند " الغزالي " – ظاهراً يختص به عامة المسـلمين ، وباطناً يختص به المريدون من الصوفية السالكين ، ولهـذا فـإن " الغزالـي " بعـد أن يعرض للجوانب الظاهرة في الصلاة وأركانها : الآذان والجماعة والتكبير والركوع والسجود والتشهد ، نراه يعرض للشروط الباطنة مـن أعمـال القلـب والسـريرة في أعمال الصلاة ، وهذه جزئية يتناول فيها " الغزالـي " " ارتبـاط الصـلاة بالخشـوع وحضور القلب والمعاني الباطنة وحدودها وأسبابها وعلاجها وتفصيل ما ينبغي أن يحضر في كل ركن من أركان الصلاة لتكون صالحة لزاد الآخرة " (٢٧) .

في الخشوع وحضور القلب :

لعل من أهم اشتراطات حضور المريد في صلاته أن يكون قلبه خاشـعاً للـه تعـالى وفي حضرة الله تعالى ، ويقدم لنا " الغزالي " الأدلة على ضرورة هـذا الخشـوع في حضور القلب ، ومـن هـذه الأدلـة مـاورد في القـرآن الكريـم ، ومنهـا مـا ورد في الأحاديث النبوية الشريفة : فمن أدلة القرآن الكريم قول الله تعالى ﴿ **أقم الصـلاة لذكري** ﴾ (٢٨) ، وقوله تعالى ﴿ **ولا تكن من الغافلين** ﴾ (٢٩) ، ومنها قوله تعالى ﴿ **حتى تعلموا ما تقولون** ﴾ (٣٠) ، فالغزالي يتخذ من هذه الآيات الكريمة عمـدة للقول بوجوب الخشوع وإلا كان الصلاة على غير ما تجب أن تكون الصلاة عليـه بالنسبة للمريد : ففي قوله تعالى ﴿ **أقـم الصـلاة لذكـري** ﴾ أمـر وجـــوب ،

والغفلة تضاد الذكر ، " ومن غفل في جميع صلاته كيف يكون مقيماً الصلاة لذكره ؟ " (٣١) ، وفي قوله تعالى ﴿ **ولا تكن من الغافلين** ﴾ " نهي ظاهره التحريم " (٣٢) ، وفي قوله تعالى ﴿ **حتى تعلموا ما تقولون** ﴾ " تعليل لنهي السكران وهو مطرد في الغافل المستغرق الهم بالوسواس وأفكار الدنيا " (٣٣) ، وأما ما وردت به الأحاديث النبوية الشريفة فمنها قوله ﷺ " إنما الصلاة تمسكن وتواضع " وهذا قول يدعو إلى الحضور مع الخشوع ، وإلا لم يكن هناك تمسكن ولا تواضع إذ الحديث يدل على الحصر والتحقيق والتوكيد ، ومنها قوله ﷺ " من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله إلا بعداً " وهذا الحديث يدل على أن الغافل لا تمنعه صلاته عن الفحشاء والمنكر ولا تنهاه عنهما ، ومنها قوله ﷺ " ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها " ... وفي شرح هذا الحديث ذي الأهمية الكبيرة في مسألة خشوع القلب وحضوره يقول " الغزالي " : التحقيق فيه أن المصلي مناج ربه ، والكلام مع الغفلة ليس بمناجاة ألبتة ، وبيانه أن الزكاة إن غفل الإنسان عنها مثلاً فهي في نفسها مخالفة للشهوة شديدة على النفس ، وكذا الصوم قاهر للقوى كاسر لسطوة الهوى الذي هو آلة الشيطان عدو الله فلا يبعد أن يحصل منها مقصود مع الغفلة ، وكذلك الحج أفعاله شاقة شديدة وفيه من المجاهدة ما يحصل به الإيلام كان القلب حاضراً مع أفعاله أو لم يكن ، أما الصلاة فليس فيها إلا ذكر وقراءة وركوع وسجود وقيام وقعود ، فأما الذكر فإنه محاورة ومناجاة مع الله عز وجل فأما أن يكون المقصود منه كونه خطاباً ومحاورة ، أو المقصود منه الحروف والأصوات امتحاناً للسان بالعمل كما تمتحن المعدة والفرج بالإمساك في الصوم ، وكما يمتحن البدن بمشاق الحج ، ويمتحن بمشقة إخراج الزكاة واقتطاع المال المعشوق ، ولا شك أن هذا القسم باطل فإن تحريك اللسان بالهذيان ما أخفه على الغافل فليس فيه امتحان من حيث

إنه عمل ، بل المقصود الحروف من حيث إنه نطق ولا يكون نطقاً إلا إذا أعرب عما في الضمير ولا يكون معرباً إلا بحضور القلب ، فأي سؤال في قوله تعالى ﴿ **إهدنا الصراط المستقيم** ﴾ إذا كان القلب غافلاً ؟ وإذا لم يقصد كونه تضرعاً ودعاء فأي مشقة في تحريك اللسان به مع الغفلة لا سيما بعد الاعتياد ؟ ولا شك أن المقصود من القراءة والأذكار الحمد والثناء والتضرع والدعاء ، والمخاطب هو الله ، وقلب العبد بحجاب الغفلة محجوب عنه فلا يراه ولا يشاهده بل غافل عن المخاطب عز وجل ولسانه يتحرك بحكم العادة ، فما أبعد هذا عن المقصود بالصلاة التي شرعت لتصقيل القلب وتجديد ذكر الله عز وجل ورسوخ عقد الإيمان به (٣٤) .

في الركوع والسجود وعلاقتهما بالحضور والخشوع :

حتى الركوع والسجود في الصلاة لابد لهما من حضور القلب وخشوعه ، إذ أن كلتا الحركتين لا يقصد منهما حركة الرأس والظهر وإلا لما قدمت الصلاة على سائر الشعائر التعبدية الأخرى من صوم وزكاة وحج ، فصار القصد من الصلاة ليس مجرد الاقتصار على الأعمال الظاهرة ، بل لابد أن يمتد هذا القصد إلى مقصد أسمى وأنبل وهو المناجاة من العبد المريد إلى الله تعالى ، وهذه المناجاة – يقيناً – لا تتم إلا بحضور القلب .

وإذا كان " الغزالي " قد ذهب إلى الحكم ببطلان صلاة من لم يكن قلبه حاضراً فيها وخاشعاً ، فإن له أدلته على ذلك مع تقريره أن عامة الجمهور ليس مطالباً بما يطالب به ذوو الهمة من المتصوفة المقربين ، فيقول : إن الفقهاء لا يتصرفون في الباطن ولا يشقون عن القلوب ولا في طريق الآخرة ، بل يبنون أحكام الدين على ظاهر أعمال الجوارح ، وظاهر الأعمال كاف لسقوط القتل وتعزير السلطان ،

فأما أنه ينفع في الآخرة فليس هذا من حدود الفقه (٣٥) ، ثم إن " الغزالي " يقدم لنا أدلته على بطلان صلاة المريد إذا لم يحضر قلبه ويخشع ... فيقول : قال سفيان الثوري : من لم يخشع فسدت صلاته ، وروى عن الحسن أنه قال : كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع ، وعن معاذ بن جبل : من عرف من على يمينه وشماله متعمداً وهو في الصلاة فلا صلاة له ، وقد قال الرسول ﷺ :" إن العبد ليصلي الصلاة لا يكتب له سدسها ولا عشرها وإنما يكتب للعبد من صلاته ما عقل منها " ، وهذا لو نقل عن غيره لجعل مذهباً فكيف لا يتمسك به ؟ ، وقال عبد الواحد بن زيد : أجمعت العلماء على أنه ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها ، فجعله إجماعاً ، وما نقل من هذا الجنس عن الفقهاء المتورعين وعن علماء الآخرة أكثر من أن يحصى (٣٦) ، ثم يقول : والحق الرجوع إلى أدلة الشرع والأخبار ، والآثار ظاهرة في هذا الشرط إلا أن مقام الفتوى في التكليف الظاهر يتقدر بقدر قصور الخلق فلا يمكن أن يشترط على الناس إحضار القلب في جميع الصلاة ، فإن ذلك يعجز عنه كل البشر إلا القليل ، وإذا لم يمكن اشتراط الاستيعاب للضرورة فلا مرد له إلا أن يشترط منه ما يطلق عليه الإسم ولو في اللحظة الواحدة ، وأولى اللحظات به لحظة التكبير فاقتصرنا على التكليف بذلك (٣٧) ، ثم يقول : ومن عرف سر الصلاة علم أن الغفلة تضادها ، وقصور الخلق أحد الأسباب المانعة عن التصريح بكل ما ينكشف من أسرار الشرع ، فلنقتصر على هذا القدر من البحث فإن فيه مقنعاً للمريد الطالب لطريق الآخرة ، وأما المجادل المشغب فلسنا نقصد مخاطبته الآن ، وحاصل الكلام أن حضور القلب هو روح الصلاة وأن أقل ما يبقى به رمق الروح الحضور عند التكبير فالنقصان منه هلاك ، وبقدر الزيادة عليه تنبسط الروح في أجزاء الصلاة ، وكم من حي لا حراك به قريب من ميت ، فصلاة الغافل في جميعها إلا عند التكبير كمثل حي لا حراك به (٣٨) .

* * *

في معان باطنة تتم بها الصلاة :

يحدد لنا " الغزالي " ستة معان تعتبر ضرورية الحضور في قلب المريد حتى تكون صلاته تامة غير منقوصة ، وهذه المعاني هي :

١- **حضور القلب** : وهو شرط ضروري يجب توافره في صلاة المريد ، وبحضور القلب لا يكون الفكر جائلاً في غير ما هو ملابس له ومتكلم به ، إذ أن حضور القلب معناه أن يكون العلم بالفعل والقول مقروناً بما هو ملابس للقلب ومتكلم به .

٢- **التفهم** : ويقصد به أن يكون القلب حاضراً ليس فقط مع اللفظ المتكلم به ، بل يكون حضور القلب مع معنى اللفظ بمعنى اشتمال القلب على العلم بمعنى اللفظ ، وإلى هذا التفهم يشير " الغزالي " بقوله " هذا مقام يتفاوت فيه الناس إذ ليس يشترك في تفهم معاني القرآن والتسبيحات ، وكم من معانٍ لطيفة يفهمها المصلي في أثناء الصلاة ولم يكن قد خطر بقلبه ذلك قبله ، ومن هذا الوجه كانت الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر فإنها تفهم أموراً ، تلك الأمور تمنع عن الفحشاء لا محالة " (٣٩) .

٣- **التعظيم** : ويقصد به أن ينصرف حضور القلب بالكلية إلى فهم معاني اللفظ وإلى تعظيم اللفظ ومعناه ، فليس يكفي لإتمام الصلاة - للمريد - حضور القلب وتفهمه لمعنى اللفظ ، بل لابد له من التعظيم والتبجيل .

٤- **الهيبة** : وهي عبارة عن خوف ، لكن الخوف عند " الغزالي " لابد أن يكون مصدره الإجلال ، لأن هناك خوفاً خسيساً لا يسمى مهابة ، بل المهابة هي الخوف من صاحب السلطان الأعظم : الله تعالى .

٥- **الرجاء** : وهذا مقام يجب أن يعقله المريد إذ الخوف قد يكون من عظيم لا يرجو العبد ثواباً منه ، لكن رجاء المريد يجب أن يكون عبارة عن شعور بالتعظيم لله تعالى ومهابته مع رجاء في ثوابه تعالى ، فهنا يكون المريد راجياً بصلاته ثواب الله عز وجل ويكون في الوقت نفسه خائفاً بتقصيره عقاب الله عز وجل .

٦- **الحياء** : وهو شعور يكتنف المريد فيعلم منه أنه مقصر في حق الله تعالى لكثرة الذنوب التي ارتكبها المريد ، وقد تكون هذه الذنوب عند العامة ليست ذنوباً ، وهذا ما يدفع المريد إلى أن يبذل المزيد من التوبة والاستغفار (٤٠) .

فيما ينبغي أن يحضر من القلب في كل ركن من أركان الصلاة :

هناك أمور ينبه عليها " الغزالي " المريد كي تكون صلاته على أكمل وجه وعلى الصورة التي يرضى عنها الله وهي عبارة عن وصايا يوصي بها " الغزالي " المريد الراغب في الآخرة ، وعليه أن يتبعها : كل وصية في موضعها ، وإذا كان من أركان الدخول في الصلاة : الآذان والطهارة وستر العورة واستقبال القبلة والانتصاب قائماً والنية ، فإن " الغزالي " يحدد لكل ركن من هذه الأركان وصايا وعلى المريد أن يأخذهم بعزم وقوة .

١- **الآذان** : وهو نداء إلى القيام للصلاة ، والمريد عند سماعه لنداء الصلاة الصادر من المؤذن ... " عليه أن يحضر في قلبه هول النداء يوم القيامة ويشمر بظاهره وباطنه للإجابة والمسارعة فإن المسارعين إلى هذا النداء هم الذين ينادون باللطف يوم العرض الأكبر ، فإعرض قلبك على هذا النداء فإن وجدته مملوءاً بالفرح والاستبشار مشحوناً بالرغبة إلى الابتدار فاعلم أنه يأتيك النداء بالبشرى والفوز يوم القضاء ، ولذلك قال ﷺ : أرحنا يا بلال ، أي أرحنا بالنداء إليها ، إذ كان قرة عينه فيها ﷺ " (٤١) .

٢- **الطهارة** : وفيها ينبه " الغزالي " المريد إلى وجوب أن يكون همه الأكبر ليس في مجرد تطهير ظاهره المتمثل في مكانه وثوبه وبدنه ، بل يجب أن تمتد همته وعزيمته إلى تطهير باطنه بنفس حرصه على تطهير ظاهره (٤٢) ، وفي هذا يقول " الغزالي " : وأما الطهارة فإذا أتيت بها في مكانك وهو ظرفك الأبعد ثم في ثيابك وهو غلافك الأقرب ثم في بشرتك وهي قشرك الأدنى لا تغفل عن لبك الذي هو ذاتك وهو قلبك فاجتهد له تطهيراً بالتوبة والندم على ما فرطت ، وتصميم العزم على الترك في المستقبل ، فطهر بها باطنك فإنه موضع نظر معبودك (٤٣) .

٣- **ستر العورة** : وهو سلوك إنساني ظاهري يخفي به الإنسان - ككل - عيوبه الظاهرة عن أعين الخلق ، ولذلك فإن " الغزالي " يبدي دهشته ممن يخفي عيوبه وعورات خلقته وبدنه عن أعين الناس بينما هو لا يستر عورات وعيوب قلبه ونفسه عن الله تعالى الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، ومن ثم نجد " الغزالي " على المريد أن يعلم " أن معنى ستر العورة هو تغطية مقابح البدن عن أبصار الخلق ، فإن ظاهر البدن موقع لنظر الخلق " (٤٤) ... ثم يقول للمريد : فما بالك في عورات باطنك وفضائح سرائرك التي لا يطلع عليها إلا ربك عز وجل ؟ فأحضر تلك الفضائح ببالك وطالب نفسك بسترها وتحقق أنه لا يستر عن عين الله سبحانه وتعالى ساتر ، وإنما يغفرها الندم والحياء والخوف (٤٥) .

٤- **استقبال القبلة** : وهو من فروض الصلاة ، إذ لا صلاة صحيحة بدون استقبال القبلة لمن علم جهتها ، ومعلوم أن في استقبال العبد المصلي بيت الله الحرام - القبلة الكعبة - صرفاً لوجهه عن كل الجهات عدا الجهة التي تشرفت بوجود البيت الحرام - الكعبة - فيها ، وبداهة فإن صرف الوجه عن غير جهة القبلة

لابد أن يستتبعه صرف القلب والهمة عما سوى الله تعالى ، ومن ثم فإن وصية " الغزالي " للمريد " أن يكون وجه قلبه مع وجه بدنه " (٤٦) .

٥- الانتصاب قائماً : وفيه يقف العبد المريد بين يدي الله تعالى مصلياً خاشعاً ، ويجب أن يتمثل في وقفته تلك عين الله تعالى وهي تراه وتراقبه فيؤنب نفسه إذا كانت تخشى الناس أكثر من خشية الله تعالى ، وفي ذلك يقول " الغزالي " : ليكن رأسك الذي هو أرفع أعضائك مطرقاً مطأطئاً متنكساً ، وليكن وضع الرأس عن ارتفاعه تنبيهاً على إلزام القلب التواضع والتذلل والتبري عن الترؤس والتكبر ، وليكن على ذكرك ههنا خطر القيام بين يدي الله عز وجل في هول المطلع عند العرض للسؤال (٤٧) .

٦- النية : وهي عقد العزم على الصلاة ، والنية ركن من أركان الصلاة ، وهي عبارة عن تنبيه القلب أن يقف أمام الله تعالى ، وفي هذا الموقف لابد للمريد أن يشعر بالخجل والهيبة والخوف (٤٨) .

* * *

ثانياً : الزكاة :

من حديث رسول الله ﷺ " بني الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطع إليه سبيلاً نفهم أن الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام ، وهي الركن الثاني بالنسبة للأركان التعبدية العملية ، ونود من جانبنا أن نشير إلى ارتباط الزكاة بمفهوم الزهد (٤٩) مما يعني - في نهاية المطاف - أن جمهور المتصوفة دائماً ما يضعون الدنيا - والمال من أثمن الأشياء في الدنيا - في أيديهم ولا يضعونها في قلوبهم ، والزكاة عند " الغزالي " لها جانبها الظاهري الذي يجب على عامة المسلمين وخاصتهم معرفته والقيام به ، ولها جانبها الباطني الذي تقتصر معرفته

والقيام به على المريدين ، ولذلك فقد صار للزكاة ثماني وظـائف لا غنى للمريد عن معرفتها والعمل بها : فالوظيفة الأولى تدور حول بيـان العلـة في كـون الزكـاة عبادة إسلامية لا يصح إسلام المرء بدونها ، رغم أن الزكـاة ليست متعلقـة بعبـادة بدنية كالصلاة والصوم ، والوظيفة الثانية تدور حول آداب وقت إخراج الزكـاة ، والوظيفة الثالثة تدور حول ضرورة أن يجتهد المريد في جعل زكاته سراً كـي يبتعد بنفسه عن شبهة الرياء ، والوظيفة الرابعة تدور حول جواز إظهار الزكـاة إذا كـان في إظهارها ترغيب للآخرين في إخراج زكاتهم ، والوظيفـة الخامسـة تـدور حـول وجوب الوقوف بالزكاة عند حدود الأدب الصوفي الرفيع المتمثل في عدم المـن بهـا على مستحقيها ، والوظيفة السادسة تدور حول شعور المريد بأن ما بذله مـن مـال إنما هو ذرة في بحرة كرم الله تعـالى علـى عبـاده ، والوظيفـة السـابعة تـدور حـول ضرورة أن يكون مال الزكاة من أجود المال وأطيبه ، والوظيفة الثامنة تـدور حـول ضرورة النظر بعين اليقين والبصيرة فيمن تكون لهم الزكاة .

هذا ... وسوف نعرض – الآن – لهذه الوظائف الثمـاني بشـكل أكـثر تفصيـلاً كما عرضها " أبو حامد الغزالي " :

١– الوظيفة الأولى : في علة فرض الزكاة وكونها مـن أركـان الإسـلام رغـم عدم تعلقها بالأبدان :–

في هذه الوظيفة من وظائف الزكـاة نلمس بعـداً ذوقيـاً علـى درجـة كبيرة مـن الأهمية ، إذ أننا نجد ثلاثة أسباب لكون الزكاة مرتبطة بالعبادات الإسلامية :

السبب الأول : أن مؤدي الزكاة يعد موحداً ، ليس بالمفهوم التعبدي فقط ، بـل بالمفهوم الذوقي أيضاً حيث يكون من الواجب على هذا الموحد مـن خـلال نطقـه بالشهادتين : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول اللـه أن يكـون قلبـه خـاليـاً

وغير مشغول بأحد من الأكوان سوى الله تعالى (٥٠) ، ولما كان المال أحب الأشياء إلى النفس البشرية ، صار إخراج هذا المال دليلاً على صدق التوحيد ، وإلى هذا يشير " الغزالي " بقوله " التوحيد باللسان قليل الجدوى وإنما يمتحن به درجة المحب بمفارقة الأموال ، والأموال محبوبة عند الخلائق لأنها آلة تمتعهم بالدنيا وبسببها يأنسون بهذا العالم وينفرون عن الموت مع أن فيه لقاء المحبوب ، فامتحنوا بتصديق دعواهم في المحبوب واستنزلوا عن المال الذي هو مرموقهم ومعشوقهم " (٥١) .

ثم إن " الغزالي " يقسم لنا الموحدين - قياساً على حب المال وإخراج الزكاة - ثلاثة أقسام بحسب فهمهم لمعنى التوحيد المتعلق بإخراج حب ما عدا الله من قلب المريد :

القسم الأول : ويضم فئة الموحدين في الطبقات العليا ، وهؤلاء هم الذي خرجوا عن كل أموالهم تصديقاً في التوحيد ووفاء بالعهد ، حتى أن بعضهم لما سئل " كم يجب من الزكاة في مائتي درهم ؟ قال : أما على العوام بحكم الشرع فخمسة دراهم ، وأما نحن فيجب علينا بذل الجميع " (٥٢) .

القسم الثاني : ويضم الموحدين الذين هم في درجة أقل من موحدي القسم الأول ، وهؤلاء الموحدون " هم الممسكون أموالهم المراقبون لمواقيت الحاجات ومواسم الخيرات فيكون قصدهم في الإدخار الإنفاق على قدر الحاجة دون التنعم وصرف الفاضل عن الحاجة إلى وجوه البر مهما ظهر وجوهها ، وهؤلاء لا يقتصرون على مقدار الزكاة " (٥٣) .

القسم الثالث : وفيه الموحدون " الذين يقتصرون على أداء الواجب فلا يزيدون عليه ولا ينقصون عنه ، وهي أقل الرتب ، وقد اقتصر جميع العوام عليه لبخلهم بالمال وميلهم إليه وضعف حبهم للآخرة " (٥٤) .

السبب الثاني : أن النفس البشرية مجبولة على حب المال ، وهذا يورثها البخل ، والبخل من المهلكات لقوله ﷺ " ثلاث مهلكات : شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء بنفسه " (٥٥) ، فإذا ما تعود المريد بذل المال زالت عنه صفة الشح شيئاً فشيئاً ، ذلك لتعود النفس بذل المال ، تأسيساً على أن حب الشيء لا ينقطع إلا بقهر النفس على تركه ومفارقته ، ومن هنا صارت الزكاة " طهرة أي تطهر صاحبها عن خبث البخل المهلك ، وإنما طهارته بقدر بذله وبقدر فرحه بإخراجه وإستبشاره بصرفه إلى الله تعالى " (٥٦) .

السبب الثالث : أن لله على عبادة حق شكر نعمه عليهم ، فشكر نعمة البدن تتمثل في تلك العبادات التي يزاولها الإنسان ببدنه ، وشكر نعمة المال تتمثل في إخراج حق الله فيه إلى عباده الفقراء ، فما " أخس من ينظر إلى الفقير وقد ضيق عليه الرزق وأحوج إليه ثم لا تسمح نفسه بأن يؤدي شكر الله تعالى على إغنائه عن السؤال ، وإحواج غيره إليه بربع العشر أو العشر من ماله " (٥٧) .

٢- الوظيفة الثانية : في وقت الآداء :-

وهذه الوظيفة لها تعلق كبير بقصد ونية المريد ، فعليه أن يكون مسروراً إذ أدخل الفرحة إلى قلوب الفقراء ، وإذ بادر بفعل الحسنات إتقاء " لعوائق الزمان أن تعوقه عن الخيرات وعلماً بأن في التأخير آفات مع ما يتعرض العبد له من العصيان لو آخر عن وقت الوجوب ، فليغتنم الفرصة وليعين لزكاته إن كان يؤديها جميعاً شهراً معلوماً وليجتهد أن يكون من أفضل الأوقات ليكون ذلك سبباً لنماء قربته وتضاعف زكاته " (٥٨) .

٣- الوظيفة الثالثة : في الإسرار :

لعل من أهم سمات المريد أن يكون عمله كله خالصاً لوجه الله تعالى ، بمعنى بعده عن إظهار ما يقوم به من عبادات ومناسك تجنباً لشبهة الرياء ، لقوله تعالى ﴿ **إن تبدو الصدقات فنعما هي ، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم** ﴾ (٥٩) ، ولقوله ﷺ " أفضل الصدقة جهد المقل إلى فقير في سر "(٦٠) .

وفضيلة الإسرار هذه فائدتها " الخلاص من آفات الرياء والسمعة ، وقد بالغ في فضل الإخفاء جماعة حتى اجتهدوا أن لا يعرف القابض المعطي فكان بعضهم يلقيه في يد أعمى وبعضهم يلقيه في طريق الفقير وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطي ، وبعضهم كان يصره في ثوب الفقير وهو نائم ، وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره بحيث لا يعرف المعطي وكان يستكتم المتوسط شأنه ويوصيه بأن لا يفشيه ، كل ذلك توصلاً إلى إطفاء غضب الرب سبحانه واحترازاً من الرياء والسمعة ، ومهما كان الشهرة مقصودة له حبط عمله لأن الزكاة إزالة للبخل وإضعاف لحب المال ، وحب الجاه أشد استيلاء على النفس من حب المال وكل منهما مهلك في الآخرة ، وقوة هذه الصفات التي بها قوتها العمل بمقتضاها ، وضعف هذه الصفات بمجاهدتها ومخالفتها والعمل بخلاف مقتضاها ، فأي فائدة في أن يخالف دواعي البخل ويجيب دواعي الرياء فيضعف الأدنى ويقوى الأقوى " (٦١) .

٤- الوظيفة الرابعة : في الإظهار :

إذا كان كتم الصدقة وإسرارها أمراً مطلوباً من المريد بعداً به عن شبهة الرياء ، فإن في الإظهار حثاً للجمهور على فعل الخيرات وبذل الصدقات ، وللإظهار أسباب ، منها : أن يظهر المريد صدقته تنبيهاً منه للعامة أن يقتدوا به فتكثر بذلك

الخيرات والصدقات ، ومنها أن يكون السائل نفسه هو الذي سأل الصدقة على ملأ من الناس ، ومن هنا ينصح " الغزالي " المريد " أن يتصدق ويحفظ سره عن الرياء بقدر الإمكان " (٦٢) .

ويبين لنا " الغزالي " أن الأمر بستر الصدقات ليس لمجرد البعد عن شبهة الرياء ، بل هو أيضاً لستر السائل فلا تنتهك أسراره ولا يفتضح أمره ، فإذا كان السائل نفسه هو الذي سأل الصدقة على مسمع من الناس فلا يكون هناك - من ثم - هتك لسره من جانب المريد ، ذلك لأن السائل نفسه حين أظهر السؤال فقد هتك سر نفسه بنفسه ، فينصح " الغزالي " المريد بقوله " ليكن العبد دقيق التأمل في وزن هذه الفائدة بالمحذور الذي فيه ، فإن ذلك يختلف بالأحوال والأشخاص فقد يكون الإعلان في بعض الأحوال لبعض الأشخاص أفضل ، ومن عرف الفوائد والغوائل ولم ينظر بعين الشهوة اتضح له الأولى والأليق بكل حال " (٦٣) .

٥- الوظيفة الخامسة : في الكف عن المن والأذى :

على المريد أن يعلم ما في قوله تعالى ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى** ﴾ (٦٤) ، من نهي جازم عن أن يمن بصدقته على الفقير ذي الحاجة أو أن يؤذي بصدقته هذه الفقير .

و" الغزالي " يوضح لنا مفهوم المن ويبين لنا أنه ذو أصل ومغرس وأنه حال من أحوال القلب وصفة من صفاته ، ثم تمتد له آثار ظاهرة على اللسان والجوارح :

أما أصله فأن يرى المرء نفسه في موضع الإحسان والإنعام على الغير بينما يجب عليه رؤية نفسه في موضع الإحسان إليها وليس الإحسان منها ، لأن الفقير - هنا - " محسن إليه بقبول حق الله عز وجل منه الذي هو طهرته ونجاته من النار ، وأنه لو لم يتقبله منه لبقي مرتهناً به ، فحقه أن يتقلد منة الفقير إذ

جعل كفه نائباً عن الله عز وجـــل في قبض حق الله عز وجـــل " (٦٥) ، ولهـذا فإن " الغزالي " يرى في فضيلة عدم المن إحســاناً إلى واهب الصدقـة نفسـه وليـس إلى متقبل الصدقة ، ذلك لأن واهب الصدقة عندما يعرف أن معاني الزكـاة تتمثـل في : شكر النعمة التي أنعم الله تعالى بها عليه بأن يخرج جزءاً مـن مالـه ، وتطهـير النفس من خاصية البخل الذي هو من المهلكات ، وإخراج حب أي شيء عدا الله تعالى من القلب ، أقول : إنه عندما يعرف واهب الصدقة هذه المعاني الثلاثـة " لـم ير نفسه محسناً إلا إلى نفسه إما ببذل ماله إظهاراً لحب الله تعـالى أوتطهيراً لنفسـه عن رذيلة البخل أو شكراً على نعمة المال طلباً للمزيد " (٦٦) .

هذا عن أصل المن ، أما عن آثاره الظاهرة فهي تتمثل في " التحدث بـه وإظهـاره وطلب المكافأة منه بالشكر والدعاء والخدمـة والتوقـير والتعظيـم والقيـام بـالحقوق والتقديم في المجالس والمتابعة في الأمور ، فهذه كلها ثمرات المنة " (٦٧) .

هذا عن المعنى الباطني والظاهري للمنة ، أما عن الأذى فإن له - أيضاً - ظـاهراً وباطناً : أما ظاهره فهو " التوبيخ والتعبير وتخشين الكلام وتقطيـب الوجـه وهتـك الستر بالإظهار وفنون الاستخفاف " (٦٨) .

وأما باطنه فيتمثل في أمرين " أحدهما : كراهيته لرفع اليد عن المال وشـدة ذلـك على نفسه ، فإن ذلك يضيق الخلق لا محالة ، والثاني : رؤيته أنــه خـير مـن الفقـير والفقير لسبب حاجته أخس منه ، وكلاهما منشؤه الجهل (٦٩) ، فالمنان - هنـا - ينتج عن جهله أمران : حب شديد للمال ، ورؤيته نفسه أفضـل مـن الفقـير ، أمـا حب المال فهذا جهل وحمق " لأن من كره بذل درهم في مقابلـة مـا يسـاوي ألفـاً فهو شديد الحمق ، ومعلوم أنه يبذل المال لطلب رضا الله عـز وجـل والثـواب في الدار الآخرة وذلك أشرف مما بذلـه أو يبذلـه لتطهـير نفسـه عـن رذيلـة البخـل أو شكراً لطلب المزيد " (٧٠) ، وأما رؤيته نفسه أفضل من الفقير ، فهذا أيضـاً جهـل وحمق " لأنه لو عرف فضل الفقير على الغني وعـرف خطـر الأغنيـاء لمـا استحقر

الفقير ، بل تبرك به وتمنى درجته فصلحاء الأغنياء يدخلون الجنة بحث الفقرا بخمسمائة عام " (٧١) .

٦- **الوظيفة السادسة : في استصغار ما بذله المريد :**

هذه الوظيفة تبين أن على المريد أن يستصغر عطيته ، ذلك لأنه لو لم يستصغرها فإنه سوف يستعظمها ويعجب بها ، والعجب من المهلكات ومن محبطات الأعمال ، ولعلنا نعرف أن من آداب الصوفية استصغار العطية واستعظام المعصية لأنه " كلما استصغرت العطية عظمت عند الله عز وجل ، وكلما استعظمت المعصية صغرت عند الله عز وجل " (٧٢) .

و" الغزالي " إذ يعترف أن الاستعظام والعجب يوجدان في كل العبادات وأنهما يمثلان داء عضالاً لا سبيل إلى النجاة منه إلا برحمة من الله تعالى ، إن " الغزالي " إذ يعترف بذلك فإنه يصف للمريد دواءً ناجعاً يتمثل في أمرين : العلم والعمل ، أما العلم فهو " أن يعلم أن العشر أو ربع العشر قليل من كثير وأنه قد قنع لنفسه بأخس الدرجات في البذل فهو جدير بأن يستحيي منه فكيف يستعظمه ؟ وإن ارتقى إلى الدرجة العليا فبذل كل ماله أو أكثره فليتأمل أنه من أين له المال وإلى ماذا يصرفه ، فالمال لله عز وجل وله المنة عليه إذ أعطاه ورزقه ووفقه لبذله فلم يستعظم بذل ما ينتظر عليه أضعافه ؟ " (٧٣) ، وأما العمل فهو " أن يعطيه عطاء الخجل من بخله بإمساك بقية ماله عن الله عز وجل فتكون هيئته الانكسار والحياء كهيئة من يطالب برد وديعة فيمسك بعضها ويرد البعض لأن المال كله لله عز وجل وبذل جميعه هو الأحب عند الله سبحانه وتعالى ، وإنما لم يأمر به عبده لأنه يشق عليه لسبب بخله " (٧٤) .

٧- الوظيفة السابعة : في جودة المال المبذول :

إن المريد رجل له كل سمات الصلاح ، إذ أنه ينظر دوماً إلى الله تعالى ، ولما كان الله تعالى طيباً فهو لا يقبل إلا ما هو طيب ، وواجب على المرء أن لا يمسك ماله الجيد لنفسه ويعطي غير الجيد للزكاة إذ الزكاة إنما تقع في يد الله تعالى قبل وقوعها في يد الفقير أو المحتاج ، والعاقل من يؤثر الله سبحانه على غيره فلا يمسك الجيد لنفسه ويطلق غيره لله تعالى ، فهذا " من سوء الأدب إذ قد يمسك الجيد لنفسه أو لعبده أو لأهله فيكون قد آثر على الله عز وجل غيره ، ولو فعل هذا بضيفه وقدم إليه أردأ طعام في بيته لأوغر بذلك صدره " (٧٥) ، هذا إن كان نظره إلى الله عز وجل ، فإذا كان نظره إلى نفسه فليس " بعاقل من يؤثر غيره على نفسه وليس له من ماله إلا ما تصدق به فأبقى أو أكل فأفنى ، والذي يأكله قضاء وطر في الحال ، وليس من العقل قصر النظر على العاجلة وترك الإدخار " (٧٦) .

٨- الوظيفة الثامنة : فيمن تقع له الصدقة :

وهذه الوظيفة تدعو المريد أن يتحرى موضع صدقته ، وأصناف من تزكو بهم الصدقة ستة :

الأول : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد الأتقياء الذين يتقربون من الآخرة بقدر ابتعادهم عن الدنيا ، وهؤلاء هم الذي قال فيهم رسول الله ﷺ : لا تأكل إلا طعام تقي ولا يأكل طعامك إلا تقي ، ذلك لأن التقي " يستعين به على التقوى فتكون شريكاً في طاعته بإعانتك إياه ، وقد قال ﷺ : أطعموا طعامكم الأتقياء وأولوا معروفكم المؤمنين . وكان بعض العلماء يؤثر بالطعام فقراء الصوفية دون غيرهم ، فقيل له : لو عممت بمعروفك جميع الفقراء لكان أفضل ، فقال : لا

هؤلاء قوم همهم الله سبحانه فإذا طرقتها فاقة تشتت أحدهم ، فلأن أرد همة واحد إلى الله عز وجل أحب إلي من أن أعطي ألفاً ممن همته الدنيا " (٧٧) .

الثاني : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد ذوي العلم إعانة لهم على العلم تأسيساً على كون العلم أشرف العبادات ، وقد نعلم أن إبن المبارك كان يخصص معروفه لذوي العلم فلما عوتب في ذلك وقيل له : لو عممت ، فكان رده : إني لا أعرف بعد مقام النبوة مقاماً أفضل من مقام الأنبياء ، فإذا اشتغل قلب أحدهم بحاجته لم يتفرغ للعلم ولم يقبل عليه ، ومن هنا نعلم أن بذل الصدقة لطالب العلم حثاً له على التفرغ للعلم لهو من أفضل الأعمال التي يعملها واهب الصدقة.

الثالث : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد التقي الصادق في توحيده ، وصدق التوحيد يعني أن العبد إذا أخذ الصدقة وجب عليه أن يكون حمده موجهاً لله تعالى ، وعليه - كذلك - أن ينظر إلى النعمة التي وصلته على أنها من الله تعالى ، ولم يعتبر بمن وصلته النعمة على يديه ، فذلك " أشكر العباد لله سبحانه وهو أن يرى أن النعمة كلها من الله تعالى " (٧٨) ، ولهذا نعلم أن لقمان عليه السلام قد أوصى إبنه بأن لا يجعل بينه وبين الله واسطة وأن ينظر إلى النعمة التي تأتيه من العباد على أنها مغرمة ، ومن هنا نعلم أن " من لم يصف باطنه عن رؤية الوسائط إلا من حيث إنها وسائط فكأنه لم ينفك عن الشرك الخفي سره ، فليتق الله سبحانه في تصفية توحيده عن كدورات الشرك وشوائبه " (٧٩) .

الرابع : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد من لا يكثر الشكوى فهو عزيز النفس وإن كان فقيراً ، وهؤلاء نزل فيهم قوله تعالى ﴿ **يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً** ﴾ (٨٠) ، ومن ثم يكون " ثواب صرف المعروف إليهم أضعاف ما يصرف إلى المجاهر بالسؤال " (٨١) .

الخامس : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد أصحاب العيال ذوي الحاجة أو المرضى وذلك مصداقاً لأمر الله تعالى ﴿ **للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله** ﴾ (٨٢) ، وهؤلاء هم المعيلون أو المحبوسون بعيلة أو ضيق في المعايش .

السادس : أن يتحرى المرء أن تقع صدقته في يد الأقارب وذوي الرحم القريبين لتكون الصدقة صدقةً وصلة رحم أيضاً ، ولهذا جاء قول الإمام علي رضي الله عنه " لإن أصل أخاً من إخواني بدرهم أحب إلي من أن أتصدق بعشرين درهماً ولإن أصله بعشرين درهماً أحب إلي من أن أتصدق بمائة درهم ، ولإن أصله بمائة درهم أحب إلي من أن اعتق رقبة " (٨٣) .

* * *

ثالثاً : الصيام :

لابد أن تكون هناك تفرقة تعبدية بين الناس على أساس مفاهيم إيمانية رفيعة ، فبداهةً لابد من وجود تفرقة في مجال العبادات بين عامة الناس أو الجمهور وبين خاصتهم أو الصوفية ، وهذه التفرقة ستكون بالتخفيف على عامة الناس أو الجمهور وبالتشديد على خاصتهم أو الصوفية ، وخير دليل على هذا التشديد على الصوفية - وهم السائرون في طريق الله - الزكاة (٨٤) والصيام ، " فالغزالي " يجعل للصول درجات ثلاث : صوم العموم ، وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص .

١- صوم خصوص الخصوص : وهذا صوم رفيع الدرجة ، فهو " صوم القلب عن الهضم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية " (٨٥)، والفطر في هذه الدرجة لا يكون بالأكل أو الشرب - فقط - بل هو بمجرد الفكر فيما سوى الله عز وجل ، أو حتى بالفكر في الدنيا طالما لم يكن فكراً في دنيا تقرب من الدين أو تمد المريد بزاد للدين ، ومن ثم جاء قولهم " من تحركت همته

بالتصرف في نهاره لتدبير ما يفطر عليه ، كتبت عليه خطيئة ، فإن ذلك من قلة الوثوق بفضل الله عز وجل وقلة اليقين برزقه الموعود " (٨٦) .

وبداهة فإن هذه الدرجة من درجات الصائمين ليس يقدر عليها كل الناس ... فهي " رتبة الأنبياء والصديقين والمقربين " (٨٧) ، وهذه الدرجة من العسير الخوض في تفاصيلها كلاماً لأنها تتعلق بالفعل أكثر من تعلقها بالوصف والكلام ، والعمل في هذه الدرجة أو الرتبة هو " إقبال بكنه الهمة على الله عز وجل وانصراف عن غير الله سبحانه ، وتلبس بمعنى قوله عز وجل ﴿ **قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون** ﴾ (٨٨) .

٢- **صوم الخصوص** : ووصف الخصوص هنا مصروف إلى الصالحين وهم جمهور المتصوفة الذين لا يكتفون من الصوم بمجرد الإمساك عن الطعام والشراب والنكاح طيلة نهار الشهر الكريم ، بل يمتد بهم الصوم إلى كف الجوارح عن الآثام ، ولذلك نجد " الغزالي " وهو يشترط لصحة صوم الخصوص - الصوفية - أموراً ستة .. هي :

الأول : غض البصر : ففي غض البصر التزام بقول الله تعالى ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم** ﴾ (٨٩) ، وبقول الرسول ﷺ " النظر سهم مسموم من سهام إبليس فمن تركها خوفاً من الله عز وجل آتاه الله إيماناً يجد حلاوته في قلبه " (٩٠) ، وقوله ﷺ " خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة "(٩١) .

الثاني : حفظ اللسان : حيث إن اللسان مصدر الكلام والكلام مدخل إلى الهذيان والكذب والغيبة والنميمة والفحش والجفاء والخصومة والمراء ، ومن ثم فإن صوم اللسان يكون بكفه وإمساكه وإلزامه السكون وشغله بذكر الله تعالى وتلاوة القرآن الكريم ، لأن الغيبة تفسد الصوم لقوله ﷺ " إنما الصوم جنة فإذا

كان صوم أحدكم فلا يرفث ولا يجهل ، وإن إمرؤ قاتله أو شاتمه فليقل : إني صائم إني صائم " (٩٢) .

الثالث : حفظ السمع : لكون السمع من مسئوليات الإنسان لقوله تعالى ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً** ﴾ (٩٣) ، علاوة على أن كل ما حرم قوله حرم الاستماع إليه ، ومن هنا جاءت التسوية بين المستمع للكذب وآكل السحت في قوله تعالى ﴿ **سماعون للكذب أكالون للسحت** ﴾ (٩٤) .

الرابع : حفظ الجوارح عن الآثام : والجوارح هنا كاليد والرجل والبطن ، ذلك لأنه لا معنى للصوم كفاً عن الطعام الحلال ثم الإفطار على ما هو حرام ، وفي هذا جاء قوله ﷺ " كم من صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش " (٩٥) ، وفي معنى هذا الصائم الذي ليس له من صومه إلا الجوع والعطش قالوا إنه " الذي يمسك عن الطعام الحلال ويفطر على لحوم الناس بالغيبة وهو حرام ، وهو الذي لا يحفظ جوارحه عن الآثام " (٩٦) .

الخامس : الإقلال من الطعام ولو كان حلالاً : وذلك كله لقوله ﷺ " ما ملأ إبن آدم وعاءً شراً من بطنه ، بحسب إبن آدم أكلات يقمن صلبه ، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه " (٩٧) ، وكيف يستفاد من الصوم " قهر عدو الله وكسر الشهوة إذا تدارك الصائم عند فطره مافاته ضحوة نهاره وربما يزيد عليه في ألوان الطعام ؟ " (٩٨) ، وبذلك يكون روح الصوم وسره " تضعيف القوى التي هي وسائل الشيطان في العودة إلى الشرور ولن يحصل ذلك إلا بالتقليل وهو أن يأكل أكلته التي كان يأكلها كل ليلة لو لم يصم ، فأما إذا جمع ما كان يأكل ضحوةً إلى ما كان يأكل ليلاً فلم ينتفع بصومه " (٩٩) ، وهذا كله حري بالصائم أن يحفظ الله عليه قلبه فلا يحوم حوله

الشيطان فينظر الصائم إلى ملكوت السماء ، ومن جعل بين قلبه صدره مخلاة من الطعام - المعدة المملوءة - فهو عن الله محجوب ، ومن أخلي معدته فلا يكفيه ذلك لرفع الحجاب ما لم تكن همته - أيضا - خالية عما سوى الله عز وجل .

السادس : الرجاء في القبول : وذلك بأن يكون قلبه معلقاً بالله راجياً منه تعالى القبول ، فالصائم " ليس يدري أيقبل صومه فهو من المقربين أو يرد عليه فهو من الممقوتين " (١٠٠) .

وبداهة ... فنحن نوضح أن هذه الإشتراطات كلها في الصوم وفي الصائم ليست مطلوبة من عامة الخلق بل هي مطلوبة فقط من خاصتهم ، ومن ثم فإن من اقتصر على كف شهوة الفرج والبطن ولم يلتزم بهذه الإشتراطات ، فإن صومه صحيح ومقبول ، هذا ويوضح لنا " الغزالي " هذا الأمر بالتفرقة بين فقهاء الظاهر وعلماء الآخرة فيقول : إعلم أن فقهاء الظاهر يثبتون شروط الظاهر بأدلة هي أضعف من هذه الأدلة في هذه الشروط الباطنة لا سيما الغيبة وأمثالها ، ولكن ليس إلى فقهاء الظاهر من التكليفات إلا ما تيسر على عموم الغافلين المقبلين على الدنيا الدخول تحته ، فأما علماء الآخرة فيعنون بالصحة القبول وبالقبول الوصول إلى المقصود ، ويفهمون أن المقصود من الصوم التخلق بخلق من أخلاق الله عز وجل وهو الصمدية (١٠١) والاقتداء بالملائكة في الكف عن الشهوات بحسب الإمكان فإنهم منزهون عن الشهوات ، والإنسان رتبته فوق البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته ، ودون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتلى بمجاهدتها ، فكلما انهمك في الشهوات انحط إلى أسفل السافلين والتحق بغمار البهائم ، وكلما قمع الشهوات ارتفع إلى أعلى عليين والتحق بأفق الملائكة ، والملائكة مقربون من الله عز وجل ، والذي يقتدي بهم ويتشبه بأخلاقهم يقرب من الله عز وجل كقربهم فإن الشبيه من القريب قريب ، وليس القرب هنا بالمكان بل بالصفات (١٠٢) .

٣- **صوم العموم** : وهذا هو الصوم الذي يكلف به كل مسلم إذ لا يصح صوم الخصوص ولا صوم خصوص الخصوص ، دون أن يكون في صومهم اشتمال على صوم العموم ، وهو عبارة عن كف الباطن والفرج عن قضاء الشهوة طيلة نهار شهر رمضان الكريم تأسيساً على أن الشيطان عدو الله تعالى ، وواجب على المسلمين قهر هذا العدو ، ولما كانت وسيلة الشيطان - عدو الله - هي الشهوات وهي لا تقوى إلا بالأكل والشرب صار الصوم مدخلاً ضرورياً لقهر الشيطان ، ومن هنا جاء قوله ﷺ " إن الشيطان يجري من إبن آدم مجرى الدم فضيقوا مجاريه بالجوع " (١٠٣) .

* * *

رابعاً : الحج :

يعد الحج شعيرة أساسية من شعائر الإسلام ، ومن هنا جاء قول الرسول ﷺ " من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً " (١٠٤) .

وتتأسس فريضة الحج على قول الله تعالى ﴿ **وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق** ﴾ (١٠٥) .

ويبين لنا " الغزالي " أن لكل شعيره من شعائر الحج أسرارها الباطنة ومعانيها الخفية التي يجب على المريد تفكرها وتذكرها، ففي كل سر من هذه الأسرار وفي كل معنى من هذه المعاني " تذكرة للمتذكر وعبرة للمعتبر وتنبيه للمريد الصادق وتعريف وإشارة للفطن " (١٠٦) .

ومن شعائر الحج : الفهم والشوق إليه والعزم عليه وقطع العلائق المانعة منه وشراء ثوبي الإحرام وشراء الزاد واكتراء الراحلة والخروج والمسير في البادية والإحرام من الميقات بالتلبية ودخول مكة لإتمام باقي الحج وشعائره .

فأما الفهم ، فالمقصود منه فهم موقع الحج من الدين ، وما على المريد من أمور واجبة ليتم الحج على الوجه الأكمل ، والحج - ككل العبادات في الإسلام - الغرض منه الوصول إلى الله تعالى (١٠٧) ، وليس مجرد آداء شعيرة يستهلك فيها البدن دون أن يكون لهذه الشعيرة بعدها الروحي الذوقي " الجواني " .

وللوصول بهذا العبادة - الحج - إلى درجة القبول من الله تعالى لابد لها من تنزه المريد عن الشهوات ، والإمساك عن الملذات مكتفياً بالضروريات متجرداً في كل سكناته وحركاته لله سبحانه .

ويبين لنا " الغزالي " ثناء الله تعالى على المنقطعين لعبادته فيقول : ولأجل هذا انفرد الرهبانيون في الملل السالفة عن الخلق وانحازوا إلى قلل الجبال وآثروا التوحش عن الخلق لطلب الأنس بالله عز وجل فتركوا لله عز وجل اللذات الحاضرة وألزموا أنفسهم المجاهدات الشاقة طمعاً في الآخرة ، وأثنى الله عز وجل عليهم في كتابه فقال ﴿ **ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون** ﴾ (١٠٨)، ثم يبين لنا " الغزالي " البعد الذوقي في بعثة النبي محمد ﷺ فيقول : فلما اندرس ذلك وأقبل الخلق على اتباع الشهوات وهجروا التجرد لعبادة الله عز وجل وفتروا عنه بعث الله عز وجل نبيه محمداً ﷺ لإحياء طريق الآخرة وتجديد سنة المرسلين في سلوكها (١٠٩) .

والحج في ميزان الإسلام يحل محل الرهبانية والسياحة في الملل السابقة على دين الإسلام ومن ثم نعلم أن الله تعالى " قد أنعم على هذه الأمة بأن جعل الحج رهبانيةً لهم ، فشرف البيت العتيق بالإضافة إلى نفسه تعالى ونصبه مقصداً لعباده وجعل ما حواليه حرماً لبيته تفخيماً لأمره وجعل عرفات كالميزاب على فناء حوضه وأكد حرمة الموضع بتحريم صيده وشجره ووضعه على مثال حضرة الملوك يقصده الزوار من كل فج عميق ومن كل أوب سحيق شعثاً غبراً متواضعين لرب

البيت ومستكينين له خضوعاً لجلاله وإستكانة لعزته ، مع الاعتراف بتنزيهه عن أن يحويه بيت أو يكتنفه بلد ليكون ذلك أبلغ في رقهم وعبوديتهم وأتم لإذعانهم وانقيادهم ، ولذلك وظف عليهم فيها أعمالاً لا تأنس بها النفوس ولا تهتدي إلى معانيها العقول كرمي الجماد بالأحجار والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار ، وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق والعبودية ، فهذه الأعمال لا حظ للنفوس ولا أنس فيها ولا اهتداء للعقل إلى معانيها ، فلا يكون في الالتزام بها والإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط " (١١٠) ، ولذلك فإن العبد إذا تعجبت نفسه من المطلوب في الحج من الأعمال العجيبة غير المفهومة عقلاً ، فإن هذا التعجب إنما مصدره الذهول عن أسرار التعبدات في الحج .

وأما الشوق : فهو درجة ينالها المريد بعد فهمه وتحققه بأن الكعبة هي بيت الله الحرام وأن الكل قاصد إليه ، ويتأسس شوق المريد إلى البيت الحرام على أن هذا البيت مضاف إلى الله عز وجل فيصير الاشتياق إلى البيت الحرام نابعاً من الاشتياق إلى الله ، إذ الشوق إلى المضاف شوق إلى المضاف إليه ، وثواب هذا الشوق والزيارة أن " من قصد البيت في الدنيا جدير بأن لا يضيع زيارته فيرزق مقصود الزيارة في ميعاده المضروب له وهو النظر إلى وجه الله الكريم في دار القرار من حيث إن العين القاصرة الفانية في دار الدنيا لا تتهيأ لقبول النظر إلى وجه الله عز وجل ولا تطيق احتماله ولا تستعد للاكتحال به لقصورها وإنها إن أمدت في الدار الآخرة بالبقاء ونزهت عن أسباب التغير والفناء استعدت للنظر والإبصار ولكنها بقصد البيت والنظر إليه تستحق لقاء رب البيت بحكم الوعد الكريم " (١١١) .

وأما العزم : فهو عقد النية الخالصة أنه يفارق الأهل والوطن في سبيل زيارة بيت الله الحرام مع ما يصاحب هذا العزم من شدة تعظيم للبيت الحرام ، وليبتعد بعزمه

هذا عن أي شائبة من شوائب النفاق أو الرياء أو السمعة ، فعلى المريد " أن يتحقق أنه لا يقبل من قصده وعمله إلا الخالص وأن من أفحش الفواحش أن يقصد بيت الله وحرمه والمقصود غيره ، فليصحح مع نفسه العزم ، وتصحيحه بإخلاصه باجتناب كل ما فيه رياء وسمعة فليحذر أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير " (١١٢) .

وأما قطع العلائق : ففيه تنبيه للمريد أن يكون على يقين أنه قد أفرغ يده من كل متعلقات الدنيا وقلبه من كل شواغلها بأن يرد الدين إن كان مديناً ويرد المظالم إن كان ظالماً حتى لا يلقى الله عز وجل وهو مدين أو ظالم ، فيرده الله ولا يقبله ، وينصح " الغزالي " المريد بقوله " توجه إلى الله بوجه قلبك كما أنك متوجه إلى بيته بوجه ظاهرك ، فإن لم تفعل ذلك لم يكن لك من سفرك أولاً إلا النصب والشقاء وآخراً إلا الطرد والرد ، ولتتذكر عند قطعك العلائق لسفر الحج قطع العلائق لسفر الآخرة فإن ذلك بين يديه على القرب وما يقدمه من هذا السفر طمع في تيسير ذلك السفر فهو المستقر وإليه المصير ، فلا ينبغي أن يغفل عن ذلك السفر عند الاستعداد بهذا السفر " (١١٣) .

وأما الزاد : فهو ما يتزود به المريد في حجه ، ويجب علىالمريد أن لا يقصر همه على مجرد البحث عن زاد يعينه على هذا السفر القصير بل يجب عليه أن يصرف همه الأكبر نحو زاد الآخرة ، وكما يخشى على زاد الدنيا من الفساد فإنه يخشى كذلك على زاد الآخرة من الفساد ، وفساده يالرياء والسمعة والتقصير ، فليحذر المريد " أن تكون أعماله التي هي زاده إلى الآخرة لا تصحبه بعد الموت بل تفسدها شوائب الرياء وكدورات التقصير " (١١٤) .

وأما الراحلة : فهي تعني عند " الغزالي " الصعود إلى المعاني الذوقية التي هي على قدر كبير من الأهمية ، فمن شكرٍ لله تعالى أنه وهبنا الدواب لتحملنا إلى

بلاد لم نكن لنبلغها إلا بشق الأنفس ، إلى الربط بين هذا السفر وذاك السفر ، وبين هذا المركب وذاك المركب ، والعجب كله ممن يهتم بأمر دابة السفر المحتمل أو المشكوك فيه - إذ قد يموت المرء قبل حجه - ولا يهتم بأمر دابة السفر المستقين - إذ لابد للكل أن يموت لقوله تعالى ﴿ **كل نفس ذائقة الموت** ﴾ (١١٥)، وفي ذلك يقول " الغزالي " : ليتذكر المريد عند ركوبه الدابة التي ستحمله وتحمل عنه الأذى ، ليتذكر المركب الذي يركبه إلى دار الآخرة وهي الجنازة التي يحمل عليها ، فإن أمر الحج من وجه يوازي أمر السفر إلى الآخرة ، ولينظر أيصلح سفره على هذا المركب لأن يكون زاداً له لذلك السفر على ذلك المركب ، فما أقرب ذلك منه ، وما يدريه لعل الموت قريب ويكون ركوبه للجنازة قبل ركوبه للجمل ، وركوب الجنازة مقطوع به وتيسر أسباب السفر مشكوك فيه ، فكيف يحتاط في أسباب السفر المشكوك فيه ويستظهر في زاده وراحلته ويهمل أمر السفر المستيقن (١١٦) .

وأما شراء ثوبي الإحرام : فيجب أن يتذكر عنده المريد كيف أنه سيكون يوماً ملفوفاً في الكفن وهذا أمر لا شك فيه ، فكما يكون اهتمامه بثوب الرحلة المقطوع بها ، ومن هنا وجب على المريد " أن يتذكر عند شرائه ثوب الإحرام الكفن ولفه فيه فإنه سيرتدي ويتزر بثوبي الإحرام عند القرب من بيت الله عز وجل وربما لا يتم سفره إليه وإنه سيلقي الله عز وجل ملفوفاً في ثياب الكفن لا محالة ، فكما لا يلقى بيت الله عز وجل إلا مخالفاً عادته في الزي والهيئة فلا يلقى الله عز وجل بعد الموت إلا في زي مخالف لزي الدنيا ، وهذا الثوب قريب من ذلك الثوب إذ ليس فيه مخيط كما في الكفن " (١١٧) .

وأما الخروج من البلد : ففيه تدريب للنفس على استنهاض الهمة وشحذ العزيمة ليكون هذا الخروج في هذا السفر لرؤية بين الله عز وجل تسلياً بلقاء البيت عن

لقاء رب البيت إلى أن يرزق المريد منتهى مناه ويسعد بالنظر إلى مولاه ، وليحضر في قلبه رجاء الوصول والقبول لا إدلالاً بأعماله في الارتحال ومفارقة الأهل والمال ، ولكن ثقة بفضل الله عز وجل ورجاء لتحقيقه وعده لمن زار بيته ، وليرج أنه إن لم يصل إليه وأدركته المنية في الطريق لقى الله عز وجل وافداً إليه إذ قال جل جلاله : ﴿ **ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله** ﴾ (١١٨) .

وأما دخول البادية إلى الميقات : فهو نداء للمريد ليتذكر " ما بين الخروج من الدنيا بالموت إلى ميقات يوم القيامة وما بينهما من الأهوال ، وليتذكر هول سؤال منكر ونكير ، ومن انفراده من أهله وأقاربه ، ووحشة القبر وكربته ووحدته ، وليكن في هذه المخاوف في أعماله وأقواله متزوداً لمخاوف القبر " (١١٩) .

وأما الإحرام والتلبية من الميقات : ففيه نداء لإجابة داعي الحج ، وهنا يجب على المريد أن يكون راجياً القبول عند الله عز وجل حتى لا يقال له " لا لبيك ولا سعديك فليكن بين الرجاء والخوف متردداً ، وعن حوله وقوته متبرئاً ، وعلى فضل الله عز وجل وكرمه متكلاً " (١٢٠) .

وأما دخول مكة ووقوع البصر على البيت الحرام : فذلك قصد الحجيج كلهم - عامة وخاصة - لكن المريد يرجو عند وقوع بصره على الكعبة أن يرزقه الله في الآخرة رؤيته كما رزقه في الدنيا رؤية بيته المضاف إليه (١٢١) .

* * *

وبعد ... فهذه هي أغلب أعمال الحج ومناسكه ، وفيها يلتزم المريد " أن يزن أعماله بميزان الشرع حتى يحبه الله ، فإن أحبه الله تولاه وأظهر عليه آثار محبته وكف عنه سطوة إبليس لعنه الله ، فإذا ظهر ذلك عليه دل على القبول ، وإلا يوشك أن يكون حظه من السفر : العناء والتعب " (١٢٢) .

الهوامش

١- في هذا الصدد يمكننا أن نشير إلى أن العلم - بوجه عام - قد ارتبط بالإسلام في أشكال عديدة : إما بالدفاع عن الإسلام ممثلاً في مجموعة المعتقدات التي جاء بها الإسلام ، وهذا العلم هو علم الكلام ، وإما بمحاولة فهم عقائد الإسلام الشرعية والعملية الفروعية واستنباط هذه الأحكام الفروعية عن أدلتها وأصولها ، وهذا العلم هو علم أصول الفقه ، وإما بمحاولة التقريب بين الإسلام وبين غيره من التيارات العقلية والمذاهب الفكرية والفلسفية التي وصلت بلاد الإسلام ، فشكلت - إلى جانب الموروث - عقلية النخبة المفكرة من علماء الإسلام ، وهذا العلم هو الفلسفة ، وإما بالعناية بجانب التذوق الروحي لأحكام الإسلام وأخلاقه ، وهذا العلم هو التصوف أو علم الحقيقة أو علم السلوك ، أنظر في ذلك . د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الرائد للطباعة ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص أ .

٢- يقول الغزالي مبيناً كيف أن المتصوفة يكتسبون معارفهم اكتساباً لدنياً ، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد " إعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحة الطريق ، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يؤمن به فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً ، ويشهد لذلك شواهد الشرع ، منها قول الله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ ، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهي بطريق الكشف والإلهام ، وقال ﷺ " من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار " ، وقال الله تعالى ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ﴾ أي من الإشكالات والشبه ﴿ ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾ أي يعلمه علماً من غير تعلم وبفطنة من غير تجربة . وقال الله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾ أي نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان ﷺ يكثر من سؤال النور فقال ﷺ " الله إعطني نوراً وزدني نوراً واجعل لي في قلبي نوراً وفي قبري نوراً وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً " وسئل ﷺ عن قول الله تعالى ﴿ أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ﴾ ما هذا الشرح ؟ فقال : هو التوسعة إذ النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر والشرح ، وقال ﷺ لابن عباس : اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل . وقال علي رضي الله عنه : ما عندنا شيء أسره النبي ﷺ إلينا إلا أن يؤتي الله تعالى فهماً في كتابه وليس هذا بالتعلم ، وقيل في تفسير قوله تعالى ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ﴾ إنه الفهم في كتاب الله ، وقال تعالى ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ خص ما انكشف باسم الفهم ، وكان أبو الدرداء يقول " المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق ، والله إنه للحق يقذفه الله في قلوبهم ويجريه على ألسنتهم " وقال بعض السلف " ظن المؤمن كهانة " والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم ، وقال الله تعالى ﴿ وما

خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون ﴾ خصصها بهم ، وقال تعالى ﴿ هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ﴾ وكان أبو اليزيد يقول " ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فإذا نسي ماحفظه صار جاهلاً إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء بلا حفظ ولا درس وهذا هو العلم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿ وعلمناه من لدنا علماً ﴾ مع أن كل علم من لدنه ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق فلا يسمى ذلك علماً لدنياً ، بل اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج " . انظر في ذلك . أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ، ج٧ ، ص٢٣-٢٤ ، وقد عرض أستاذنا الدكتور عاطف العراقي لإشكالية المعرفة عند جمهور المتصوفة في كثير من مؤلفاته مبيناً أن آلية المعرفة عندهم وجدانية قلبية لا عقلية برهانية ، أنظر في ذلك . د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٨ ، ط٤ ، ص١١٩-١٦١ ، هذا ونشير من جانبنا إلى أن الذوق - بوجه عام - له مفهوم اصطلاحي وآخر دلالي ، فأما المفهوم الاصطلاحي فهو كونه " قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتستحيل إليه " ، أنظر . ابن سينا : النجاة ص١٥٩ نقلاً عن د. مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ط٣ ، ص٢٠٦ ، أو هو بمعنى آخر " الحاسة التي تميز بها خواص الأجسام الطعمية بواسطة الجهاز الحسي في الفم ، ومركزه اللسان ، والاصطلاح في الأدب والفن يجعل الذوق حاسة معنوية يصدر عنها انبساط النفس وانقباضها لدى النظر في أثر من آثار العاطفة أو الفكر " أنظر . المعجم الوسيط . مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ط٣ ، ص٣٢٩ ، وأما المفهوم الدلالي فهو كونه آلية فكرية معرفية يختص بها المتصوفة ، وتعتبر عندهم " أول درجات شهود الحق بالحق - لكون باقي آليات المعرفة عندهم باطلة - وذلك في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى لبث من التجلي البرقي ، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمي شرباً فإذا بلغ النهاية سمي رياً وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير " ، انظر . عبد الرازق الكاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، دار حراء المنيا ، مصر ١٩٨٠ ، ص١٧٦ ، الجرجاني : التعريفات ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ، ص ٤٧ - ٤٨ ، كما أن الغزالي يقول برفع المعرفة الصوفية على ما عداها من المعارف ، حيث يرى أن مراتب الإيمان ثلاث مراتب : الأولى : إيمان العوام وهو إيمان يقوم على محض التقليد ، والثانية : إيمان المتكلمين وهو إيمان ممزوج بنوع استدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام ، والثالثة : إيمان العارفين وهو إيمان يقوم على المشاهدة بنور اليقين ، وتوضيح ذلك - عند الغزالي- مثال التصديق بكون زيد في الدار ، وهذا التصديق له ثلاث درجات : " الأولى أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع ، وهذا الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام فإنهم لما بلغوا سن التمييز سمعوا من آبائهم وأمهاتهم وجود الله تعالى وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته وبعثه رسله وصدقهم وما جاءوا به ، وكما سمعوا به قبلوه وثبتوا عليه واطمأنوا إليه ، وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين

وليسوا من المقربين لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانشراح صدر بنور اليقين ، الثانية : أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار فتستدل بـه على كونـه في الـدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع وهذا إيمـان ممزوج بدليـل والخطأ ممكن فيـه إذ الصوت قد يشبه وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة ، الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينيك وتشاهده ، وهذه هي المعرفة الحقيقيـة والمشاهدة اليقينيـة وهـي تشبه معرفـة المقربين والصديقين لأنهـم يؤمنـون عن مشاهدة ، ورتبتهم هذه يستحيل معها إمكان الخطأ " . أنظر . أبو حـامد الغزالـي : إحـيـاء علـوم الديـن ، ج٣ ، ص١٥-١٦ .

٣- نعتقد أن من دلائل ذلـك مـا قيـل في وجـوب آداء الصـلاة في المسـاجد حيـث جـاء في الأثـر قـول الرسول ﷺ " إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا لـه بالإيمـان " أنظـر محيي الديـن النـووي ، ريـاض الصالحين من كلام سيد المرسلين مطبعة الحلبـي ، القـاهرة ١٣٥٧هـ ، ١٩٣٨م ، ط١ ، ص٤٤٨ ، هـذا ويبين أستاذنا الراحل الدكتور أبو الوفا التفتازاني ضرورة الارتباط الوثيق بين العبـادة بمفهومهـا الاعتقـادي وبين العبادة بمفهومها الوظيفي الاجتماعي حيث يرى أن التدين ليـس مجـرد شـكليات تتمثـل في التمسـك بظاهر الدين دون حقيقته وجوهره إنما التدين هو الفهم الواعي للدين والعمل به بما يربط حياة المتعبـد بحيـاة المجتمع فلا ينعزل الدين ويتقوقع أصحابه بعيداً عن حقائق الحياة . أنظر . د.أبو الوفـا التفتـازاني : مدخـل إلى التصوف الإسلام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص٣ .

٤- مشاهدة الربوبية عند المتصوفة هي رؤية الصوفي إياها بقلبه ، ويعبر عـن ذلـك بـأن الشـريعة معرفـة السلوك إلى الله تعالى ، والحقيقة دوام النظر إليه ، والطريقة سـلوك طريـق الشـريعة أي العمـل بمقتضاهـا ، وبعضهم لم يفرق بينهم ، والشريعة ظاهر الحقيقـة والحقيقـة بـاطن الشـريعة وهمـا متلازمـان بحيـث لا يتـم أحدهما إلا بالآخر . أنظر القشيري : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مكتبة صبيح ، القاهرة ، ص٧٢ وما بعدها .

٥- القشيري : الرسالة القشيرية ، ص٧٢ وما بعدها ، وفي ذلك يقول الكاشاني في اصطلاحاتـه " كـل علم ظاهر يصون العلم الباطن الذي هو لبه عن الفساد كالشريعة للطريقة والطريقة للحقيقة ، فـإن مـن لـم يصن حاله وطريقته بالشريعة فسد حاله وآلت طريقته هوساً وهوى ووسوسة ، ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة ولم يحفظها بها فسـدت حقيقتـه وآلـت إلى الزندقـة والإلحـاد " . أنظـر . عبـد الـرازق الكاشـاني : اصطلاحات الصوفيـة ، تحقيـق د. عبـد الخـالق محمـود عبـد الخـالق ، دار حـراء المنيـا ، مصـر ، ١٩٨٠ ، ص١٥٥ .

٦- وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وصـوم رمضـان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً . أنظر . الإمام مسـلم : صحيـح مسـلم ، مطبعـة الشـعب ، القـاهرة ، المجلد الأول ، ص١٢٤ ، النووي : رياض الصالحين ، ص٤٥٢ ، ٤٥٣ .

٧- وذلك للسمعيات كقوله تعالى ﴿ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ﴾ " سورة البقرة : آية رقم ٢٣٨ " ، وقول الرسول ﷺ " أفضل الأعمال الصلاة على وقتها " وقوله ﷺ " العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة " أنظر النووي : رياض الصالحين ، ص٤٥٢ ، ٤٥٣ .

٨- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٤٥

٩- لذلك نجد الغزالي وهويعنون الفصل الخاص بالطهارة بـ " كتاب أسرار الطهارة " ، الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٢٤ : ١٢٩

١٠- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٢٥

١١- المرجع السابق : ج١ ، ص١٢٥ ، ١٢٦

١٢- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٢٦

١٣- لقوله تعالى ﴿ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ سورة الحجرات : آية رقم ١٤ .

١٤- د. أحمد الجزار : الولاية بين الجيلاني وابن تيمية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص١٧ .

١٥- البخاري : صحيح البخاري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، باب التواضع ، ج٨ ، ص١٠٥ ، الأحاديث القدسية ، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، لجنة القرآن والحديث ، القاهرة ١٩٨٠ ، ج١ ، ص٨١ : ٨٤ ، النووي : رياض الصالحين ، ص١٩٤ ، ١٩٥ ، محمد بن علان الشافعي : دليل الفالحين ، مطبعةالحلبي ، القاهرة ١٩٧٧ ، ج٢ ، ص٢٦٤ ، ٢٧١ .

١٦- لمزيد من المعرفة حول مفهوم الفناء والبقاء ، أنظر القشيري : الرسالة القشيرية ، ص٦١ ، ٦٢ ، د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص١٠٩ : ١١٢ .

١٧- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٢٦

١٨- المرجع السابق : نفس الموضع

١٩- سورة المائدة ، آية رقم ٦

٢٠- النووي : رياض الصالحين ، ص٤٤١

٢١- سورة الأنبياء : آية رقم ٣٠

٢٢- أنظر في تفصيل ظواهر الوضوء وبواطنه : عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٨١ ، ط٤ ، ج٢ ، ص١٣٤ وما بعدها

٢٣- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٣٥

٢٤- المرجع السابق : ج١ ، ص١٤٥

٢٥- المرجع السابق ، نفس الموضع

٢٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٤٥ ، ١٤٦ .

٢٧- المرجع السابق ، ج١ ، ص١٥٩

٢٨-سورة طه : آية رقم ١٤

٢٩- سورة الأعراف : آية رقم ٢٠٥

٣٠- سورة النساء : آية رقم ٤٣

٣١- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٥٩

٣٢- المرجع السابق : نفس الموضع

٣٣- المرجع السابق : نفس الموضع

٣٤-أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٥٩ ، ١٦٠ ، ولعل هذا المقصد من الصلاة يذكرنا بقول عبد الكريم الجيلي :

أصلي إذا صلى الأنام وإنما   صلاتي بأني لاعتزازك خاضع

أنظر في ذلك عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، ج٢ ، ص١٣٤

٣٥- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦٠

٣٦- المرجع السابق : ج١ ، ص١٦١

٣٧- المرجع السابق : نفس الموضع

٣٨- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦١

٣٩- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦١

٤٠- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦١ ، ١٦٢ ، والحياء عند الصوفية هو ما يمنعك عما يضرك ، ويقال تعظيم يمنع الإنبساط ، وسببه ملازمة من يستحيا منه كأهل العلم والأدب ، وثمرته الأمن من المقت والعذاب وخفة الحساب ، وعدم الدعوى وكثرة الثواب ، وقد جاء في الأثر : الحياء كله خير وهو ممدوح ومطلوب .

٤١- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦٥ .

٤٢- لعلنا هنا نتذكر قول إبن عطاء الله السكندري " تشوفك على ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب " أنظر في ذلك : د.أبو الوفا التفتازاني : إبن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ط٢ ، ص٧٥ وما بعدها .

٤٣- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦٥

٤٤- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦٥

٤٥- المرجع السابق : ج١ ، ص١٦٥ ، ١٦٦

٤٦- المرجع السابق : ج١ ، ص١٦٦

٤٧- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص١٦٦

٤٨- المرجع السابق : نفس الموضع

٤٩- نشير هنا إلى أن مفهوم الزهد يعد واحداً من المفاهيم الصوفية ذات الأهمية الكبيرة ، إذ هو تعبير عن إيثار الحق على الخلق ، وللزهد في الإسلام مفهوم واضح ومحدد ، فهو - الزهد - لا يعني -إسلامياً- رهبانية ولا فقراً ولا انقطاعاً عن الدنيا ، لكنه يعني أن يكون الإنسان عاملاً في الدنيامعمراً للحياة ، وفي نفس الوقت لا يكون للدنيا سلطان على قلب المريد ، لأنها في يده ... ومن هنا لا يوجد مانع أن يقترن الزهد بالغنى ، بل المانع أن يقترن الزهد بالفقر ، فبذلك يكون الزهد ارتفاعاً بالإنسان فوق شهواته : جسمانية ومالية مما يعطيه الحرية اللائقة به ، كما أن الزهد لا يعني انصرافاً عن الدنيا ، بل هو الوسطية والاعتدال في الأخذ من ملذات الحياة ، إن الزهد في الإسلام معناه التقلل من ملذات الحياة لتتحقق بذلك كرامة الإنسان ارتفاعاً فوق الشهوات بمحض الإرادة ، مع القدرة - في الوقت نفسه - على أن يحقق هذا الإنسان شهواته ، وما يمنعه من ذلك إلا الإيمان القوي بالله وثوابه وعقابه في الآخرة ، أنظر في ذلك د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ص٦٠ .

٥٠- لعلنا هنا نتذكر قول رابعة العدوية :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي لمن أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤنس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

٥١- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٣

٥٢- المرجع السابق : ج١ ، ص٢١٤ ، والغزالي هنا يشير إلى أفضلية أبي بكر الصديق على سائر المسلمين فيقول : ولهذا تصدق أبو بكر رضي الله عنه ، بجميع ماله وعمر بشطر ماله فقال ﷺ : ما أبقيت لأهلك ؟ قال : مثله ، وقال لأبي بكر : ما أبقيت لأهلك ؟ قال : الله ورسوله ، قال ﷺ : بينكما ما بين كلمتيكما ، فالصديق رضي الله عنه وفي بتمام الصدق فلم يمسك سوى المحبوب عنده وهو الله ورسوله ، أنظر الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٤ ، ونشير إلى أن " رجلاً كان ينهى عن مجالسة أبي بكر الشبلي والاستماع إليه حيث كان يظن في الشبلي الجهل وقلة التبصر رغم مقامه الصوفي ، فسأله مرة بقصد إحراجه : كم يجب في زكاة الخمس من الأبل ؟ قال الشبلي : شاة واحدة في واجب الأمر ، وفيما يلزمنا نحن : كلها ، فسأله الرجل : ألك إمام أخذت منه هذا ؟ قال الشبلي : نعم ... أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث خرج من ماله كله ، فقال له النبي : ما خلفت لعيالك ؟ قال : الله ورسوله " ، أنظر د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية ، هيئة الكتاب ، ١٩٨٨ ، ص١٠٨

٥٣- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص ٢١٤

٥٤- المرجع السابق : نفس الموضع

٥٥- النووي : رياض الصالحين : ص٢٧١ : ٢٧٩

٥٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١، ص٢١٤

٥٧- المرجع السابق : نفس الموضع

٥٨- المرجع السابق : ج١ ، ص٢١٥

٥٩- سورة البقرة ، آية رقم ٢٧١

٦٠- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١،ص٢١٥ .

٦١- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج١، ص٢١٥ ، ٢١٦

٦٢- المرجع السابق : ج١ ، ص٢١٦

٦٣- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٦

٦٤- سورة البقرة ، آية رقم ٢٦٤

٦٥- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٦

٦٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٦

٦٧- المرجع السابق : ج١ ، ص٢١٧

٦٨- المرجع السابق : نفس الموضع

٦٩- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٧

٧٠- المرجع السابق : نفس الموضع

٧١- المرجع السابق : نفس الموضع

٧٢- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٨

٧٣- المرجع السابق : نفس الموضع

٧٤- المرجع السابق : نفس الموضع

٧٥- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٨

٧٦- المرجع السابق : نفس الموضع

٧٧- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٩

٧٨- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢١٩

٧٩- المرجع السابق : نفس الموضع

٨٠- سورة البقرة ، آية رقم ٢٧٣

٨١- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٢٠

٨٢- سورة البقرة ، آية رقم ٢٧٣

٨٣- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٢٠

٨٤- سبق وعرفنا كيف أن الصوفية لما سئل أحدهم عن الزكاة في مائتي درهم فجعل زكاة العامة خمسة دراهم شرعاً وجعل زكاة الصوفية كل هذه الدراهم المائتين ، وعرفنا كذلك كيف أفتى أحدهم بأن زكاة الإبل فيما يخص العامة واحداً في الخمسة ، وفيما يخص الصوفية جعلها كل الإبل الخمسة .

٨٥- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٤ ، ولعل هذا يذكرنا بقسمة الجيلي الصائمين أقساماً وجعل أعلاها قسم الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية تمهيداً للإتصاف بصفات الربوبية والصمدية ، وعلى قدر ما يمتنع المرء عن مقتضيات البشرية بقدر ما تظهر فيه آثار الحق ، أنظر في ذلك . عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، ج٢ ، ص١٣٥

٨٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٤

٨٧- المرجع السابق: نفس الموضع

٨٨- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٤ ، والآية من سورة الأنعام ، آية رقم ٩١

٨٩- سورة النور :آية رقم ٣٠

٩٠- أخرجه الحاكم وصحح إسناده من حديث حذيفة

٩١- أنظر في الأحاديث المتعلقة بهذا الأمر ، النووي : رياض الصالحين ، ص٦١٨ وما بعدها

٩٢- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٤

٩٣- سورة الإسراء ، آية رقم ٣٦

٩٤- سورة المائدة ، آية رقم ٤٢

٩٥- أخرجه النسائي وإبن ماجة من حديث أبي هريرة

٩٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٥

٩٧- رواه الترمذي وقال حسن صحيح

٩٨- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٣٥

٩٩- المرجع السابق ، نفس الموضع

١٠٠- المجع السابق ، نفس الموضع

١٠١- لعلنا هنا نفهم أن الصوم عند الصوفية يتأسس على حديث الرسول ﷺ " إن لله مائة خلق وسبعة عشر خلقاً من أتاه بخلق منها دخل الجنة " ، فيكون التخلق بأخلاق الله تعالى هو الكف عن استخدام المقتضيات البشرية ، وهنا تظهر تجليات الصفات الإلهية : فيتبدل البخل – وهو صفة بشرية – إلى كرم – وهو صفة إلهية ، وهكذا ليصير التخلق بأخلاق الله تعالى شيمة أصيلة من شيم المريد العابد ، أنظر في ذلك عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، ج١ ، ص٢٣٦

١٠٢- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١،ص٢٣٦

١٠٣- حديث متفق عليه من حديث صفية

١٠٤- أخرجه إبن عدي من حديث أبي هريرة والترمذي

١٠٥- سورة الحج ، آية رقم ٢٧

١٠٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٥

١٠٧- يتداعى إلى الذهن – هنا – قول المتصوفة عن فريضة الحج ، " إنه إشارة إلى استمرار القصد في طلب الله تعالى " ، أنظر عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، ج٢ ، ص١٣٦

١٠٨- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٥ ، ٢٦٦ ، والآية من سورة المائدة : آية رقم ٨٢

١٠٩- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٦

١١٠- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٦ ، وفي حقيقة الأمر فنحن نعتقد من جانبنا أن العبادات في الإسلام يجب أن تعلو على مفاهيم العلم والعقل ، ليس تقليلاً من شأن العلم أو العقل ... بل تقديساً لهذه العبادات أن تتغير بتغير العلم أو خطأ العقل ، فهناك موجة – أو هوجة – تريد أن تثبت في أي عبادة جاء بها الإسلام بعداً علمياً أو بالأدق فائدة طبية ، ونحن من جانبنا نعتقد أن الجميل في هذه العبادات – كما قال الغزالي – أن يكون الإقدام عليها باعثه – فقط – الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من حيث إنه أمر واجب الاتباع فقط ، وبهذا الكلام يكون الغزالي قد رد على أصحاب هذه الموجة – أو الهوجة – ليعيد للعبادات قدسيتها وثبوتها ، وقد سبقه إلى هذا الموقف المتسم بالوعي والعقل القاضي عبد الجبار المعتزلي حين اعتقد أن للإسلام ميزته الإلهية المقدسة التي لن يزيدها أن تشتمل عباداته على بعد علمي أو طبي ، كما أنه لن ينقصها أن لا تشتمل هذه العبادات على أي بعد علمي أو طبي ... فيقول : كيف يدل الدليل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبح ، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ونهت عن الفحشاء والمنكر ، فإن ذلك حالها في وقت دون وقت وشخص دون شخص ، كما نقوله في الحائض والطهور ، فإن قال قائل : إن الدليل العقلي كما يدل على وجوب شكر المنعم ، فكذلك يدل على وجوب العبادة للمنعم الأعظم الذي اخترع وأحيا ، والعبادة هي نوع من الخضوع والتذلل للمعبود ، وفي هذا الأفعال التي أتت بها الأنبياء صلوات الله عليهم خضوع ، وكذلك يجب أن يدل العقل على أحكامها ، قلنا له : إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد وعلى شروطها ، وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ومع الطهارة تكون عبادة ، وحالة الخضوع فيها وبها لا تتغير ، والصوم يوم النحر لا يكون عبادة وقبله يكون عبادة ، وأن آداء الزكاة على طريق الوجوب قبل الحول لا يكون عبادة وبعده يكون عبادة ، وأن الواجب أن تؤدي إلى واحد دون الآخر ، أنظر في تفصيل ذلك ، القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٥ ، التنبؤات والمعجزات ، تحقيق محمود الخضيري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٥ ، فصل في أنه لا يجوز أن نعرف أحوال المصالح السمعية باستدلال عقلي ، ص٢٧ ، ٢٨ ، وأيضاً : رسالتنا للدكتوراه : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مخطوط بكلية الآداب ، جامعة الزقازيق ، ١٩٩٠ ، مواضع مختلفة ، وايضاً : مقالاً لنا بجريدة الأخبار ، القاهرة ١٩٩٠/٨/٣١ ، ص٨

١١١- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٧ ، ولحن من جانبنا نوضح أن مسألة رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة تعد واحدة من الإشكاليات العقائدية في الإسلام التي تخضع لمفاهيم التصورات لا التحقيقات ، فلكل فريق من متكلمي المسلمين حججه التي يدعم بها موقفه سواء كان هذا الفريق يجوز الرؤية أو ينفيها ، وقد تكون هذه الحجج سمعية نقلية ، وقد تكون عقلية دلالية ، أنظر في تفصيل ذلك ، رسالتنا للدكتوراه : أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ص٢٧٥ وما بعدها.

١١٢- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٧

١١٣- المرجع السابق : نفس الموضع

١١٤- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٧

١١٥- سورة آل عمران ، آية رقم ١٨٥

١١٦- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٧ ، ٢٦٨

١١٧- المرجع السابق ، ج١، ص٢٦٨

١١٨- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين ، ج١،ص٢٦٨ ، والآية الكريمة من سورة النساء ، آية رقم ١٠٠

١١٩- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٦٨

١٢٠- المرجع السابق : نفس الموضع ، هذا ونعلم أن الإحرام في مفهوم المتصوفة إشارة إلى تحريم شهود كل المخلوقات وذلك نتيجة لتعلق قلب الصوفي المريد بالله تعالى الخالق ، فلا يعود - من ثم - مشهود على الحقيقة غير الله ، هذا بالإضافة إلى أن ملابس الإحرام ذاتها وما فيها من ترك المخيط إنما هو إشارة إلى ترك المريد صفاته المذمومة واستبدال الصفات المحمودة بها ، وهو ما يعرف بالتخلي والتحلي : التخلي عن الصفات غير الحميدة - صفات البشر - والتحلي بالصفات الحميدة - صفات خالق البشر .

١٢١- الكعبة - البيت الحرام - تشير عند المتصوفة إلى ذات الله عز وجل لكون الله تعالى كعبة الآمال ، ولهذا جاء إنشادهم :

أيا كعبة الآمال وجهك حجتي   وعمرة نسكي أنني فيك والع

أنظر في ذلك د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية ، ص١١١

١٢٢- أبو حامد الغزالي :إحياء علوم الدين ، ج١ ، ص٢٧١ ، ٢٧٢

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العامة :

١- القرآن الكريم .

٢- كتب الأحاديث القدسية :

- الأحاديث القدسية . طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة .

- الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية ، جمع محمد أحمد المدني ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ١٩٨٠ ، ط١ .

٣- كتب الأحاديث النبوية :

- صحيح البخاري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة .

- صحيح مسلم ، مطبعة دار الشعب ، القاهرة .

٤- المعاجم :

- المعجم الوسيط ، طبعة مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٨٥ ، ط١ .

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، جمع محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٤٥ .

- المعجم الفلسفي ، وضعه د. مراد وهبه ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ط١ .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

١- إبن تيمية (تقي الدين) :

- الإيمان ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، مكتبة أنس بن مالك ، القاهرة ١٤٠٠هـ .

- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ، تحقيق د. طه محمد الزيني ، مكتبة القاهرة ١٩٦٨ ، ط٢ .

- رسالة العبودية ، المؤسسة السعودية ، القاهرة ١٩٧٨ .
٢- ابن عربي (الشيخ الأكبر) : اصطلاحات الصوفية ، القاهرة ١٣٠٦هـ .
٣- إبن علان (محمد) : دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ، مكتبة الحلبي ، القاهرة ١٩٧٧م .
٤- ابن كثير (الحافظ) : تفسير القرآن العظيم ، مطبعة دار الشعب ، القاهرة
- البداية والنهاية ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧٨م .
٥- ابن الملقن (سراج الدين) : صفات الأولياء ، تحقيق نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٩٧٣م ، ط٣ .
٦- البيضاوي (ناصر الدين) : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٨م ، ط٢ .
٧- التفتازاني (د. أبو الوفا) :
- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨٠ ، ط١ .
- ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ط٢ .
- مدخل إلى التصوف الإسلامي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٨ .
- علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الرائد للطباعة ، القاهرة ١٩٦٦ .
٨- الجزار (د. أحمد محمود) :
- الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ١٩٩٠ .
- الولاية بين الجيلاني وابن تيمية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ .
٩- الجيلي (عبد الكريم) :
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، مكتبة الحلبي ، القاهرة ١٩٨١ ، ط٤ .

– قصيدة النادرات العينية ، تحقيق د. يوسف زيدان ، دار الجيل ، بيروت ١٩٨٨ .

١٠- **حلمي (د. محمد مصطفى)** : الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٤ .

١١- **دنيا (د. سليمان)** : الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٠ ، ط٤ .

١٢- **زيدان (د. يوسف)** :

– عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة١٩٨٨ ؟

– الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجبيلي ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨.

١٣- **السكندري (ابن عطاء الله)** : لطائف المنن ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، القاهرة .

١٤- **الشرقاوي (د. حسن)** : معجم ألفاظ الصوفية ، القاهرة ١٩٨٧،ط١.

١٥- **الشوكاني (محمد بن علي)** : الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة ، تحقيق عبد الرحمن اليماني ، دار الكتب ، بيروت ١٩٧٩ .

١٦- **عبد الجبار (قاضي القضاة)** : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج١٥ التنبوات والمعجزات ، تحقيق محمود الخضيري ، د. محمود قاسم ، القاهرة ١٩٦٥.

١٧- **العراقي (د. عاطف)** :

– ثورة العقل في الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٨ ، ط٤ .

– أدلة وجود الله في الفلسفة الإسلامية ، بحث منشور في الكتاب المهدي إلى الدكتور عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٩ .

١٨- **الغزالي (أبو حامد) :**

- إحياء علوم الدين ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

- المنقذ من الضلال ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، دار الكتب الجديدة ، القاهرة ١٩٧٢ ، ط٢ .

- الاقتصاد في الاعتقاد ، مكتبة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٩- **القشيري (عبد الكريم)** : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مطبعة الحلبي ، القاهرة .

٢٠- **الكاشاني (عبد الرازق)** : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق ، دار حراء ، المنيا ١٩٨٠ .

٢١- **المحاسبي (الحارث)** : القصد والرجوع إلى الله ، تحقيق عبد القادر أحمد عطا ، دار التراث العربي ١٩٨٠ ، ط١ .

٢٢- **ميهوب (د. سيد عبد الستار) :**

- أبو رشيد النيسابوري وآراؤه الكلامية والفلسفية ، مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٩٠ .

- الولاية عند عبد الكريم الجيلي ، دار الهداية للطباعة ، القاهرة ١٩٩٤ .

٢٣- **النجار (د. عامر)** : الطرق الصوفية في مصر ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة١٩٧٨ .

٢٤- **النووي (محيي الدين)** : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٣٨ .

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

Arberry (A) : Sufism an account of the mystics of Islam . London 1950 .

مفهوم الحرية وعلاقته بمقامي التوكل والرضا

بقلم / رجاء أحمد علي

تمهيد :

يعد موضوع الحرية من الموضوعات التي تضرب بجذورها في كثير من العلوم ، فالحرية كلمه قديمة تستعمل في الفلسفة واللاهوت والاجتماع والأخلاق والسياسه ... إلخ ، كذلك هي من الموضوعات التي تدور حولها الكثير من المناقشات ويعقد لها العديد من المؤتمرات .

وإذا أردنا أن نعرف الحرية فلابد أولاً أن نحددها في إطار الموضوع الذي نتحدث فيه ، فإذا لم يرتبط مفهوم الحرية بإضافة أو بوصف بقيت اللفظة مجرده تصحبها بلبله لا يجد معها الفكر حرية مستقيمة في نشاطه (١) ، والحرية كما يعرفها التوحيدي هي إرادة نقد فيها رويه مع تمييز (٢) .

وإذا تناولنا الحرية في مجال الدين سوف نجد أنها تلعب دوراً هاماً في هذا المجال ، بل إننا نجد أن بعض المذاهب اللاهوتيه ينظر إلى حرية الإرادة على أنها دليل على وجود الله ، فهم يتخذون من هذه المشكلة برهاناً على وجود قوة روحيه عليا ، أيضاً يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة إلا إذا كان الإنسان حراً قادراً على عصيان هذه التعاليم ، وعلى أن يسلك ضدها بل ضد الله نفسه ، وضد رغباته ، بحيث يمكن بالتالي أن يكون مسئولاً عن أفعاله (٣) .

فالحرية هي قدرة الإنسان على اختيار أفعاله ، وهذا لا يتنافى إطلاقاً مع دعوة الدين ، بل تأييداً لها ، وإذا نظرنا إلى الإسلام فسوف نجد به دعوه إلى التقدم والتحضر وهذا لا يكون إلا بالحرية ، وقدم القرآن الكريم دعوه صريحه إلى حرية

الإرادة الإنسانية وبين معاني كثيره للحرية وعلى رأسها حرية الفكر وحرية العقول من كل القيود التي تعوق مسيرة التقدم ، فطالبنا بتحرير أفكارنا مما هو موروث وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه أباءنا أولو كان أباؤهم لايفعلون شيئاً ولا يهتدون** ﴾ ، وأعلى الإنسان من شأن حرية الفكر ووصف المقلدون بأنهم كالأنعام ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾ .

فحرية الإنسان إذن كانت دعوة الدين الإسلامي ، ومن هذا المنطلق دار العديد من المناقشات حول الحرية والمقصود بها ، ودار صراعٌ بين المتكلمين على اختلافهم والفلاسفة والمتصوفة ، حول هذا الموضوع ، وما تفرع عنه من موضوعات غاية في الأهمية .

الحرية وخلق الأفعال :

ترتبط الحرية الإنسانية عند الفرق الكلامية والمتصوفة بموضوع غاية في الأهمية هو موضوع الجبر والاختيار وخلق الأفعال، تلك المشكلة التي أخذت اتجاهين متباعدين كلاهما نقيض الآخر ، فأصحاب الاتجاه الأول نظروا إلى هذه المشكلة على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحته ، أي مشكله تمس صميم الاعتقاد كالجبرية والأشاعرة والمتصوفة ، أما أصحاب الاتجاه الآخر فقد نظروا إلى هذه المشكله على أنها مشكله تتصل بالعمل لا صله لها بالميتافيزيقا ، فهي تدخل في مجال الأخلاق ، فالقول بحرية الإرادة مسلمه ضروريه لدواع أخلاقيه عمليه ، فحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد ، لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقله عن كل فعل إنساني كالإيمان بوجود الله (٤) .

وبهذا التقسيم – ميتافيزيقي وعملي – اختلفت وجهات النظر حول خلق الأفعال، وطرح تساؤل من خالق الفعل هل الأفعال تنسب إلى الإنسان ، أم تنسب إلى الله ؟ هل للإنسان قدره واستطاعه أم أنه مسلوب كل هذا ، والاستطاعه والقدره لا تكون إلا لله وحده ؟

يقول ابن حزم في كتابه الفصل في الملل والنحل : " ذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعه له اصلاً ، وهو قول جهم بن صفوان ، وذهبت طائفه أخرى إلى أن الإنسان ليس مجبراً ، وأثبتوا له قولة واستطاعه بها يفعل ما اختار فعله ، ثم افترقت هذه الطائفه على فرقتين فقالت إحداهما : الاستطاعه التي تكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه البته ، وهذا قول طوائف من أهل الكلام كالأشعري " .

وقالت الأخرى أن الاستطاعه التي يكون بها الفعل هي قبل الفعل موجوده في الإنسان وهو قول المعتزلة ، ثم افترق هؤلاء على فرق ، فقال أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام ليست الاستطاعه شيئاً غير نفس المستطيع (٥) .

من خلال هذا النص وغيره الكثير من النصوص التي قدمها ابن حزم وغيره من كتاب المقالات يتبين لنا أن هناك وجهات نظر متعدده حول هذا الموضوع تتمثل في رأي الجبريه والأشاعرة والمعتزلة بالإضافة إلى رأي المتصوفه وسوف نعرض لكل من هذه الآراء .

أ– الجبرية :

اتفق الجبرية فيما بينهم أن الإنسان مجبر ، فجهم بن صفوان الذي يعد أول من قال بالجبر كان يذهب هو وأتباعه إلى أن الله خلق العباد وخلق لهم أفعالهم ، كما خلق لهم أعضاءهم وألوانهم وزعموا أن ما يكون في العبد من كفر وإيمان

ومعصيه فالله فاعله كما فعل لونه وسمعه وبصره وحياته وأن الله تعالى يثيبه على ما يشاء ، فالله خلق في العبد قوة بها كان فعله كما خلق له غذاء به قوام بدنه ، ولا يجعل العبد فاعلاً لشيء على حقيقته الفعل والإرادة .

هكذا ذهبت الجبرية إلى أن الإنسان لا حرية له وهو كالريشه في مهب الريح تتقاذفه الأقدار ، فالجبرية كما قال عنهم الغزالي أرادوا تنزيه الله تعالى عن العجز فنسبوا إليه الخير والشر ، ولم يردوا إلى أنفسهم فعلاً كما لم يروا من الجمادات ، فأرادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن العجز إذ نسبوا الظلم إليه تعالى في ضمن ذلك وأضلوا سفاءهم فكانوا يعصون الله وينسبون إلى الله ويبرؤن أنفسهم عن الذم واللوم ، فالجبرية بهذا نفوا الاختيار بالكلية في أفعال العباد واعتمدوا على القضاء والقدر (٦) ، فالله هو المتصرف في العبد يحركه كما يحرك سائر المتحركات ، فإنه يرتفع عنه سائر المتحركات (٧) ، وعلى هذا فقد سقطت عنه التكاليف وليس أدل على ذلك من أنه حين نسبوا للعبد فعلاً فهذا الفعل ينسب إليه على سبيل المجاز لا الحقيقة .

هكذا يذهب جهم حين يقول : إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعه وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولااختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه كما يخلق سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب للجمادات إذ يقال أثمرت الشجره وجرى الماء وتحرك الحجر (٨) ، وهذا المذهب باطل لأنهم قالوا هذا القول ليسقطوا عن أنفسهم التكاليف وشبهوا أنفسهم بالصبيان والمجانين في عدم جريان الخطاب لهم ، فقد كفروا لأن مذهبهم يفضي إلى إبطال الكتب والرسل (٩) .

وواضح مما تقدم عن الجبرية أن رأيهم في الإرادة الإنسانية ونسبتها إلى الإرادة الإلهية هو الذي أدى بهم إلى النتائج التي توصلوا إليها (١٠) ، فالإرادة تنسب إلى الله وليس الإنسان ، فهذا القول من جانبهم وإن كان فيه – من وجهة نظرهم –

تعظيم لله فإن به في الوقت نفسه وصف الله بالظلم وأيضاً تحقير الإنسان ، ولكي يخرجوا من هذا المأزق كان عليهم أن يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق المحدثة ، والفرق بينهما أن القدرة القديمة مستقله بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، أما القدرة الحادثة فهي مستقله بالكسب ولا مدخل لها في الخلق ، فهي خاصة بأفعال العباد لقوله تعالى ﴿ **إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن أنفسهم يظلمون** ﴾ .

إذا كانت الجبرية أجمعت فيما بينها على نفي الإرادة الإنسانية ، فإننا نجد فرقاً كلاميه أخرى - الأشعرية والمعتزلة - قالت بأنها للإنسان استطاعه وقدرة ، لكنهم اختلفوا في موضع هذه الاستطاعه هل هي مصاحبة للفعل ، بمعنى أنها لا تكون قبل الفعل ، أم أنها - الاستطاعة - سابقة على الفعل ؟

ب- الأشاعرة :

إذا استعرضنا لموقف الأشعرية من هذه المشكلة فسوف نجد لديهم قولاً شبيهاً بقول الجهميه - أعني القول بالجبر - لأن خلاصة مذهبهم أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدر الله تعالى ، فالعبد مكتسب لأفعاله بقدرة يملكها ساعة الفعل ولا تسبقه ، ولكنهم بذلك لا يخرجوا عن مذهب الجبر لأنهم ينفوا قدرة التأثير على العباد ويرجع بها إلى تفسير واحد هو إرادة الله (١١) .

فالكسب ما هو إلا نوع من الجبر ولا يختلف عنه كثيراً ، فالكسب الذي قال به الأشاعرة يعد محاولة منهم للشعور بالاختيار ، ففيه ذهبوا إلى أن الأفعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله وقدره (١٢) ، ولكن للعباد اختيار ، فالتقدير من الله والكسب من العباد فإحداث الاستطاعه في العبد فعل الله ، واستعمال الاستطاعه

المحدثة فعل للعبد (١٣) ، والحقيقة أن الكسب بعيد كل البعد عن حرية الاختيار فهو خلقاً وابداعاً لله تعالى .

ومن خلال ما تقدم يمكننا القول أن الأشاعرة قد أكدوا على أن الله يخلق الاستطاعه للعبد ساعة اتيان الفعل ، لا قبله ولا بعده ، وهذه كانت محاولة منهم للتوفيق بين قدرة الله وأفعال العباد ومسئوليتهم عنها .

ج- المعتزلة :

أهتم المعتزلة أو القدرية (١٤) بهذه المسألة إهتماماً كبيراً ذلك لأنها تتفرع عن أصل من أصولهم وهو أصل العدل ، أي نفي الظلم عن الله تعالى ، فقد ذهبوا إلى أن العبد يوجد فعله باختياره لأنه لو لم يكن مختاراً لما كان هناك معنى للتكليف ، فالحرية والاختيار يؤكدان مسئولية العبد ويؤكدان صحة التكليف ، فالدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكاليف ، فلو لم يكن العبد قادراً على الفعل والترك لما وجب التكليف فلا يمكن أن يكون الله ظالماً أو ينسب الظلم إليه ، فلا يعقل أن يثيب الله أو يعاقب عبداً على فعل لم يصدر عنه .

ومع ذلك فقد ميز المعتزلة بين الأفعال التي تدخل في دائرة اختيار العبد وقدرته كالتحرك ، والأفعال التي لا اختيار له فيها كالارتفاع بجسم في الفضاء بغير رافع ، ويؤمنون بأن الله لا يكلف أحداً فعلاً من هذا القبيل ، وإنما التكليف كله من قبيل الأفعال التي تفعل أو تترك بالاختيار (١٥) ، وعلى هذا فإن الاستطاعه سابقه على الفعل ، ودليل ذلك أن الله تعالى لم يأمر إلا من كانت لديه استطاعة ، فأمر بالحج لمن استطاع إليه سبيلا ، فلو لم تتقدم الاستطاعه الفعل لكان الحج لا يلزم أحداً قبل أن يحج ، وقال تعالى ﴿ **وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين** ﴾ ، فلو كانت الاستطاعه للصوم لا تتقدم الصوم مالزمت أحداً الكفارة به (١٦) ،

فالاستطاعه إذن شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ، فالأفعال ليست من خلق الله .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي يستند إليها المعتزلة على قولهم بحرية الإرادة وقدرة العبد على الفعل منها قوله تعالى ﴿ **وما ربك بظلام للعبيد** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم** ﴾ أيضاً قوله تعالى ﴿ **وقال الشيطان لما قضي الأمر ، إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم ، وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم** ﴾ .

هكذا يؤكد القرآن الكريم على قدرة الإنسان على الفعل وحريته فيما يفعل ، لقد رفع الله تعالى قدر الإنسان في القرآن الكريم وأعلى مكانته ، فلا يدانيه أي مخلوق ، وقد توج هذا التكريم بأن أعطاه الحرية (١٧) ، فالحرية هي قاعدة الفضيله ومناط التكليف وهي أساس للحساب .

بيد أن هناك آيات قرآنية يفهم منها أن الإنسان مجبر على أفعاله كقوله تعالى ﴿ **وكل شيء عنده بمقدار** ﴾ وقوله تعالى ﴿ **وكل شيء خلقناه بقدر** ﴾ ، مثل هذه الآيات وغيرها الكثير حاول المعتزله تأويلها بما يتفق ومذهبهم في حرية الإرادة الإنسانية وأيضاً نفي الظلم عن الله تعالى .

لكن هذا الموقف من المعتزله قد واجه نقداً من الآخرين وعلى رأسهم الغزالي الذي ذهب إلى أن المعتزله في محاولتهم لتنزيه الله تعالى أنكروا القضاء والقدر ، وجعلوا الإنسان خالق أفعاله وهذا مخالف للإجماع فقد رأوا أن الخير والشر من أنفسهم فأرادوا بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح لكنهم ضلوا إذ نسبوا العجز إلى الله تعالى في ضمن ذلك والحاصل أن القدريه أثبتوا الاختيار الكلي للعبد في جميع أفعال العباد وأنكروا قضاء الله تعالى وقدره بالكليه في الأفعال

الاختياريه (١٨) ، والحقيقه أن المعتزله لم تحد من الإرادة الإلهيه بل نجدهم في اصل التوحيد وهو أول أصولهم أكدوا المشيئه الإلهيه وأنها مطلقه ، أما في الأصل العدل فقد أقروا بحرية الإنسان ، حرية تقتضيها التكاليف وتحتمها الواجبات الأخلاقيه ، وهذا لا يعني تعارض بين أصلي التوحيد والعدل ، إنما يعني اختلاف في مجالين ، مجال ميتافيزيقي ومجال عملي يتصل بالأخلاق (١٩) .

ومما سبق يتبين لنا أن هذه المسأله تعد من أعوص المسائل الشرعيه كما وصفها ابن رشد وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في هذه المسأله وجدت متعارضه وحجج العقول ، وهنا حاول ابن رشد بنزعته العقليه أن يمحو هذا التناقض (٢٠) ، وبين أن الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق الاعتقادين ، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسأله وذلك بأنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي اضداد لكن لما كان اكتساب الأشياء لا يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبه إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله .

وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممه للأفعال التي نروم فعلها أو عائقه عنها فقط بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين ، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدق لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء ، وهذا التصديق ليس هو لا اختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج (٢١) ، فإرادتنا محفوظه بالأمور التي من خارج ومربوطه بها ، فأفعالنا لا تتم إلا بموافقة الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدوده مقدوره فهو ضرورة محدود مقدر .

هكذا نجد أن ابن رشد قد ربط بين نوعين من الإراده ، إرادة داخليه خاصة بالعبد وإرادة خارجية والتي تسمى بنواميس الكون ، تلك النواميس الثابته ،

والفعل يتم من خـلال الإرادتين معاً ، فالعبد هنا ليس كالجماد لا حول له ولا قوة ، بل له حول وقوة ولكنها ترتبط بأسباب خارجية .

هكذا عرضنا موقف المتكلمين - الجبريه والأشاعرة والمعتزله - كذلك موقف ابن رشد من خلق الأفعال وهل تنسب لله تعالى أم للإنسان ؟ ، واتضح لنا أنهم اختلفوا بين مؤيد لحرية الإنسان وقدرته وبين معارض لتلك الحرية ومقر بأن الاختيار في النهاية راجع إلى الحكمة الإلهيه وأن الإرادة البشرية تحت تصرف الإرادة الإلهيه ، فالإرادة الإلهيه سابقه على وجود الإنسان ، فلا فائده لإرادة محدثه مع إرادة الله القديمة والذي يؤيد ذلك اللوح المحفوظ .

بقي لنا الآن أن نتناول موقف المتصوفة من هذه المسأله ونبين إلى أي فريق هم يرجعون .

د- المتصوفة :

تناول الصوفيه بالدراسة موضوع القضاء والقدر وما يتصل به من موضوعات كخلق الأفعال والاستطاعه ، وكانت دراستهم لهذه الموضوعات تتفق وطبيعة منهجهم الذوقي الوجداني ، فكما نعرف أن التصوف تجربه ذاتيه ، وبالرغم من ذلك فهناك مبادىء تجمع بينهم من بينها رأيهم في الاستطاعه .

يذكر لنا الكلاباذي رأيهم في هذه المسألة فيقول : أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفساً ، ولا يطرفون طرفه ولا يتحركون حركه إلا بقوة يحدثها اللـه تعالى فيهم ، واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ، ولا يوجد الفعل إلا بها ، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا ويحكمون ما أرادوا ، ولم يكن الله القوي القدير أولى من عبد حقير ضعيف (٢٢) .

ثم بدأ الكلاباذي يفسر ماذا يقصد بالاستطاعه فقال : ثبث أن الاستطاعه ما يرد من القوة على الاعضاء السليمه ، وتلك القوى متفاضله في الزيادة والنقصان ، ووقت دون وقت وهذا يشاهده كل من نفسه (٢٣) ، فالاستطاعه عند المتصوفه لا تسبق الفعل بل تأتي معه .

ومن خلال هذا القول (السابق) يتبين لنا أن رأيهم في الاستطاعه أنها لا تكون قبل الفعل بل مصاحبه له ، وهذا ماأكده الغزالي عندما حاول حل مشكلة التعارض بين الشرع والتوحيد ، فالتوحيد يؤكد أن الله فاعل ، والشرع يثبت أن الأفعال للعباد ، ويرى الغزالي أن هذا غير مفهوم إذا كان للفاعل معنى واحد ، أما إذا كان له معنيان فلا يوجد تناقض فكما يقول قتل الأمير فلانا ، ويقال قتله الجلاد ، ولكن الأمير قاتل بمعنى والجلاد قاتل بمعنى آخر ، فكذلك العبد فاعل بمعنى ، والله فاعل بمعنى آخر .

فمعنى كون الله تعالى فاعلاً أنه المخترع الموجد ، ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم ، فارتبطت القدرة بالإرادة (٢٤) ، وعلى هذا فذهب المتصوفه أن لهم أفعالاً واكتساب على الحقيقه هم بها مثابون وعليها معاقبون ، ولذلك جاء الأمر والنهى وعليه ورد الوعد والوعيد ، وهو يفعل بقوة محدثه ، فهم مختارون لاكتسابهم ، مريدون له وليسوا مجبرين فيه ولا مستكرهين له .

وأحال بعضهم الجبر ذلك لأن الجبر لا يكون إلا بين الممتنعين بأن يأمر الآمر ويمتنع المأمور فيجبره الآمر عليه ، فالاجبار هو استكراه الفاعل القيام بهذا الفعل ، ومع ذلك فهو يفعله لأنه مجبر عليه ، ولم نجد هذه الصفه في اكتسابهم الإيمان والكفر والطاعه والمعصيه بل اختار المؤمن الإيمان وأحبه واستحسنه وأراده ، بيد أنهم لا يستمدوا في هذا القول بل سرعان ما نجدهم يقرون بالجبر ، وهذا يتضح عندما تناولوا مسألة الجبر والاختيار وخلق الأفعال فقالوا :إن الله تعالى خالق

لأفعال العباد كلها ، كما أنه خالق لأعيانهم وردوا الخير والشر إلى الله ، فكل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وارادته ومشيئته ولولا ذلك لم يكونوا عبيداً ولا مربوبين ولا مخلوقين .

والقرآن الكريم به العديد من الآيات التي تدل على ذلك قال تعالى ﴿ **قل الله خالق كل شيء** ﴾ ، كذلك قوله تعالى ﴿ **إنا كل شيء خلقناه بقدر** ﴾ ، ويقدم الصوفيه مجموعة من المبررات على قولهم بالجبر منها ، أننا إذا لم نقل بالجبر فإن هذا سيؤدي إلى القول بأن الخلق ليسوا بحاجه إلى الله تعالى ، ولو كانوا فقراء له ولكان قوله تعالى ﴿ **وإياك نستعين** ﴾ لا معنى له ، أيضاً من مبرراتهم ما قدمه الكلاباذي حيث ذهب إلى أنه لما كانت الأفعال أشياء وجب أن يكون الله خالقها ولو كانت الأفعال غير مخلوقه لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها ولكان قوله تعالى ﴿ **خالق كل شيء** ﴾ كذباً تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا .

ومعلوم أن الأفعال أكثر من الأعيان فلو كان الله تعالى خالق الأعيان ، والعباد خالقي الأفعال لكان الخلق أولى بصفه المدح في الخلق من الله تعالى ، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله (٢٥) ، وهنا أصبح العبد ليس عبداً بل خالقاً ومشاركاً الله في صفة من أهم صفاته وهي صفة الخلق ، بل يزيد عليه في عدد مخلوقاته ، ومن هنا وجب أن يكون الله خالق كل فعل خيراً أو شراً .

وإذا كان المتصوفه ذهبوا في الاستطاعه إلى قول يتفق مع الأشاعره ونظريتهم في الكسب إلا أنهم في مسألة الجبر والاختيار ذهبوا أبعد من الأشاعرة ، وقالوا صراحة بالجبر وكأنهم ضمن فريق الجهميه ، فقد أجمعوا على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد ، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن ، لأن الخلق خلقه والأمر أمره ﴿ **لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** ﴾ ، ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق .

ويؤكد ذلك ابن الفرغاني حيث قال : ما من خطره ولا حركه إلا بالأمر وهو قوله ﴿ كن ﴾ فله الخلق بالأمر وله الأمر بالخلق ، والخلق صفته فلم يدع بهذين الحرفين لعاقل يدعي شيئاً من الدنيا والآخره لا له ، ولا به ، ولا إليه ، فاعلم أنه لا إله إلا الله (٢٦) .

ويرى الدكتور أحمد صبحي أنه إذا كان المتصوفة ذهبوا إلى القول بالجبر فإن نظرتهم هذه تباين رأي جهم وتختلف عنه اختلافاً بيناً ، ويدلل على ذلك بما قاله ابن تيميه وابن الجوزي في هذا الصدد بأن الاختلاف راجع إلى منهج كلاً منهما ، فالجهميه ذهبوا إلى رأيهم من خلال نظر واستدلال في مجال الكلام ، أما المتصوفه فيتوصلوا إلى رأيهم عن ذوق وإيمان في نطاق العمل (٢٧) ، ومهما يكن من أمر فقد توصلوا إلى نتيجه واحدة وهي القول بالجبر .

الحرية عند المتصوفة :

مما سبق يتبين لنا أن الصوفية ذهبوا إلى القول بالجبر ، ولكننا نجد لديهم أقوالاً كثيرة تقر الحرية وتؤكد عليها ، لكن ما معنى الحرية عند الصوفيه ؟ هل الحرية لديهم تعني حرية الإرادة الإنسانية ؟ وإذا كان هذا صحيحاً فما معنى قولهم بالجبر ؟

كما هو معروف عن المتصوفة أن أهم خصائص التصوف الرمزيه في التعبير ، معنى هذا أن الحرية التي يقصدونها لا تعني حرية الإرادة الإنسانية ، بل الحرية التي يقصدونها هي العبودية فالحرية تساوي العبودية ، بل أن قمة الحرية عند المتصوف أن يكون عبداً ، وفي هذا يقول الحسين بن منصور من أراد الحرية فليصل العبودية ، وإذا استوفى العبد مقامات العبودية كلها يصير حراً من تعب العبودية فيرتسم العبودية بلا عناء ولا كلفه (٢٨) .

ومن خلال النص السابق يتبين أن الحرية لدى الصوفية هي العبودية ، ولكن لكي يصل إلى العبودية فلابد من الحرية ، والحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو المفاضله بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطاء الأعراض وحقيقة الحرية في كمال العبودية ، فإذا صدقت لله تعالى عبوديته خلصت عن رق الاغيار حريته (٢٩) .

فكأن الحرية هنا هي نقله من عبودية إلى عبودية ، بمعنى أن ينتقل العبد بحرية كامله من قيد الشهوات أي من قيدها وعبوديتها إلى قيد وعبودية أخرى ، لكنها أشرف وأسمى وهي عبودية الله تعالى ، عبودية من شأنها أن يعتمد العبد إعتماداً مطلقاً على الإرادة الإلهيه (٣٠) ، إن معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية ، فالإنسان عبد من هو في رقه وأسره ولذلك فالعبودية تصبح لمن أفنى مراداته وقام بمراد سيده يكون اسمه ما سمي به (٣١) ، فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبد نفسك ، وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفي الحالتين أنت لست حراً .

وكما قال الجنيد أنك لن تكون على الحقيقة عبداً وشيء مما دونه لك مسترق وأنك لن تقبل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقيه ، فإذا كنت له وحده عبداً كنت مما دونه حراً (٣٢) ، ولخص ابن عطاء الله السكندري معنى الحرية في حكمه قال فيها : أنت حر مما أنت عنه أيس ، وعبد لما أن له طامع .

إن مبدأ الحرية عند المتصوفة واحد من أهم المبادىء التي أقيم عليها التصوف (٣٣) ، وهي أيضاً مقام عزيز لديهم ، يظهر هذا جلياً في أول مقامات اليقين وهو مقام التوبه ، ففيها يتضح حرية العبد وقدرته على ترك المعاصي ومعارضة الشهوات ، كذلك تظهر الحرية في ثاني مقاماتهم وهو مقام الزهد ، فالزهد يتحقق به الإنسان يجعله صاحب نظره خاصة للحياة الدنيا يعمل ويكد ، ولكنه لا يجعل لها سلطاناً على قلبه ولا يدعها تصرفه عن طاعة ربه (٣٤) هذا كله

يتم بإرادته الحره ، فليس الزهد أن لا تملك شيئاً ، بل أن لا يملك شيئاً ، كذلك من معانيه أن تكون قوياً على نفسك وكما قال المحاسبي جوهر الزهد التحرر من الدنيا وعدم الخضوع لمتاعها (٣٥) .

فمن خلال المقامين السابقين (التوبه - الزهد) يتبين لنا أن المتصوفة استخدموا الحرية بالمعنى المتداول للفظه وأعني به حرية الإرادة الإنسانية ، لكن سرعان ما يتخلوا عن هذا المعنى ، وتصبح الحرية هي العبودية في كل مقاماتهم ، حتى في الزهد ، فبعد أن قالوا فيه أنه الترك بالحرية قالوا : الترك هو ترك التدبير ، ترك الأسباب التي توجد التدبير وإخراج السبب الذي يجب تدبيره فهو اسقاط الرغبة بالكلية (٣٦) .

وقبل أن نخوض في مقاماتهم والتعرف على الحرية فيهما ، لابد أن نتعرف على معنى التوحيد عندهم وعلاقته بالحرية التي حددوها ؟

إن التوحيد عند الصوفية لا يعني مجرد شهادة أن لا إله إلا الله ، فهو لا يعني اسقاط كثرة الأرباب فحسب ، بل كثرة الأسباب كذلك ، فالاعتماد على الأسباب درجة من الشرك فعندما سئل الجنيد عن التوحيد قال : هو اليقين ، فقال سائل : بين لي ما هو ؟ فقال هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له ، فإذا فعلت فقد وحدته (٣٧) ، فالتوحيد هو محو آثار البشريه (٣٨) ، ولقد ربط الصوفية بين التوحيد والعبوديه فكمال العبوديه في تمام التوحيد ، وإتمام العبوديه في إخلاص الوحدانيه ، وإخلاص الوحدانيه إخلاص العبودية للعبد تمت الحرية له (٣٩) ، قال تعالى ﴿ **فاعبد ربك حتى يأتيك اليقين** ﴾ .

فإسقاط الأسباب وإسقاط التدبير شرط أساسي للتوحيد ، فالتدبير لا يرضاه لك ، لكن لماذا إسقاط التدبير ؟

يذهب إبن عطاء الله السكندري إلى أن كل مقام من مقامات الصوفية لا يصح إلا بإسقاط الإرادة والتدبير ، فالتدبير هو النظر في عاقبة الأمور أوالتفكير فيما ستؤول إليه مستقبلاً وليس للإنسان من حيث هو كائن لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله ، ولما كان في التدبير أشغال لفكر الإنسان بما ستؤول إليه الأمور في المستقبل ، فهو بهذا أشد آفات السلوك إلى الله تعالى التي تحجب السالك عن الوصول (٤٠) ، فالتدبير والاختيار وبال عظيم وخطره جسيم .

كذلك التدبير من شأن النفس الأماره التي لم تقهر ، فأهم ما ينبغي تركه والخروج عنه والتطهر منه وجود التدبير لأن كل أمرك مرده إلى الله تعالى ، وعلى ذلك فلا تختار شيئاً وأختر أن لا تختار ، وهذا فيما يرى السكندري أمر طبيعي لأنه لا ينبغي التدبير في ملك غيره ، وإنما ينبغي أن يدبر في الدارين من هو مالكهما وهو الله سبحانه وتعالى .

وقد أعطى ابن عطاء للتوبه معنىً جديداً ، فالتوبه لا تقتصر على التوبه من الذنوب بل يجب على التائب أن يتوب من التدبير مع ربه ، يقول الجنيد رحمه الله أن تعصي الله بنعمه ولولا العقل الذي ميزك الله به على أشكالك وجعله سبباً لكمالك لم تكن من المدبرين معه إذ الجمادات والحيوانات لا تدبير لها مع الله (٤١) .

والمريد عند الصوفية من لا إرادة له ، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً ، وكما قال الواسطي : أول مقام المريد إرادة الحق بإسقاط إرادته ، ويعرض ابن عطاء الله الأسباب التي من أجلها كان لابد من إسقاط التدبير منها :

أن علمك بسابق تدبير الله فيك فكما كان لك مدبراً قبل أن تكون ولا شيء من تدبيرك معه كذلك هو سبحانه وتعال مدبر لك بعد وجودك ، فكن له كما كنت له يكن لك كما كان لك ، وفي ذلك قال الحلاج : كن لي كما كنت لي في حين لم أكن فسأل من الله أن يكون له بالتدبير بعد وجوده كما كان له

بالتدبير قبل وجود العبد كان العبد مدبراً بعلم الله ، كذلك ما ليس لك فكله ليس لك تدبيره ، فالدنيا والآخره ملك لله ، فهو الذي يدبرها ويتولى أمرها وليس أنت أيها العبد الفقير العاجز .

كذلك لابد أن تعلم أن التدبير منك لنفسك جعل منك بحسن النظر لها ، فإن المؤمن قد علم أنه إذا ترك التدبير مع الله كان له بحسن التدبير منه ، فالقدر لا يجري على حسب تدبيرك ، بل أكثر ما يكون حالا تدبير ، وأقل ما يكون ما أنت له مدبر ، والعامل لا يبني بناء على غير قرار ، أضف إلى ذلك شيئاً هاماً وهو أنك في ضيافة الله لأن الدنيا دار الله وأنت ضيف فيها ، ومن حق الضيف ألا يعول هماً مع رب المنزل (٤٢) ، فالتدبير والاختيار من أشد الذنوب والأوزار ، هكذا نجد ابن عطاء وقد قدم العديد من المبررات التي من شأنها تأكيد إسقاط التدبير.

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا أن الحرية عند المتصوفة لا تعني التدبير بل إسقاط التدبير ويتضح ذلك في مقامات الصوفية ولا سيما مقامي التوكل والرضا .

التوكل :

التوكل منزل من منازل الدين ومقام مقامات اليقين ، بل هو من أعلى مقامات اليقين وأشرفها ثم هو شاق من حيث العمل ، ووجه غموض من حيث الفهم ، فالاعتماد على الأسباب فيه شرك بالتوحيد والتناقل عنها بالكليه طعن في السنة وقدح في الشرع ، ويستند الصوفية في هذا المقام على الكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى ﴿ **وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **وعلى الله فليتوكل المتوكلون** ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ **ومن يتوكل على الله فهو حسبه** ﴾ (٤٣) .

أما في اللغه ، فالتوكل مشتق من الوكاله ، يقال : وكل أمره إلى فلان ، أي فوضه إليه واعتمد عليه فيه ، ويسمى الموكل إليه وكيلاً ، ويسمى المفوض إليه متكلاً عليه ومتوكلاً عليه مهما أطمأنت إليه نفسه ووثق به ولم يتهمه فيه بتقصير ولم يعتقد فيه عجزاً وقصوراً (٤٤) ، فالتوكل عبارة عن اعتماد القلب على الوكيل وحده والسكون إليه ثم التسليم لأمره يفعل ما يشاء (٤٥) ، وكما قال ابن مسروق : التوكل الاستسلام لجريان القضاء في الاحكام ، فالتوكل سر بين العبد وبين الله ، وقال عنه السري السقطي : التوكل الانخلاع من الحول والقوة (٤٦) .

مقام التوكل من المقامات التي يتضح فيها إسقاط التدبير وكذلك الجبر ، فلا موضع للحرية في هذا المقام اللاهم إلا إذا كانت الحرية التي تساوي العبودية ، فأول التوكل ترك الاختيار (٤٧) ، وهو التصديق لله عز وجل وإخراج الهم من القلب بأمور الدنيا وكل أمر تكفل الله به (٤٨) ، وليس معنى التوكل أن ينال المتوكل كل ما يتمناه ، بل على العكس من ذلك فقد يمنع عنه كل شيء ، وذلك لأن المنع والعطاء من الله تعالى يعطي لمن يشاء ويمنع عمن يشاء فقد يعطي العبد الشيء بالتوكل ويمنع وهو متوكل ، فقد يرى المجوس والكافر والفاجر المضيع لأمر الله عز وجل الذي لا صدق له ولا يقين ، فقد يرى هازل يكفرون وتقضي لهم الحوائج والمتوكل الصادق الموقن لا تقضى له حاجه حتى يموت ، ولكن على المتوكل أن يدرك تمام الإدراك أن ما قدر سيكون وما يكون فهو أت (٤٩) .

ومقام التوكل شأن الكثير من المقامات له درجات ، يقول أبو علي الرقاق : التوكل ثلاث درجات ، التوكل ثم التسليم ثم التفويض ، فالمتوكل يسكن إلى وعده ، والمسلم يكتفي بعلمه وصاحب التفويض يرضى بحكمه (٥٠) ، وهذه الدرجات الثلاثه عن التفويض والتسليم فقد عرفه البعض بأن غايته طلب جلب

النفع ودفع الضـر ، أمـا التفويـض والتسـليم فهمـا أسـمى مرتبـه ، لأن حقيقتهمـا الانقياد والإذعان للأمر والنهي وترك الاختيار في جملة ما حكم الله تعالى (٥١) .

هكذا في كل درجة من درجات هذا المقام نجد أن الواحـدة تعلـو علـى الأخـرى بمقدار ترك الاختيار ، ولذلك فإن التوكل شـــعبه والتفويض أعم منه وأخـص في التعري مـن الاخـــتيار (٥٢) ، وفي هـذا القـول نـوع مـن التكاسـل ودعـوه إلى التواكل.

ويذهب المتصوفة في هذا المقام إلى أبعد المدى حيث يربطوا بين الاعيان والتوكـل فمن قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك ولـه الحمـد وهـو علـى كـل شيء قدير تم له الإيمان الذي هو أصل التوكل .

أما عن فضل التوكل فإنه يكون عن مشاهدة الوكيل فإنـه في مقـام المعرفـة ينظـر عين اليقين كما قال العبد الصالح : فكيدوني جميعاً ثم لا تنظـرون ، فظهـرت منـه قوة عظيمة بقوى وأخبر عن عزيـز بعـز ، فكأنـه قبـل ولـم ذاك وأنـت بشـر مثلنـا ضعيف ، فقا ل: إني توكلت على الله ربي وربكم ، فكأنه سئل عن تفسير توكله فأخبر بمشاهدة يد الوكيل أخده بنواحي دواب الأرض ، فقا ل: مامن دابة إلا هـو آخذ بناصيتها (٥٣) .

وعندما يصل إليه يشـاهد يـد اللـه تمنحـه قـوة ، بيـد أن المرويـات التـي يحكيهـا المتصوفة تدل دلالة واضحة على التواكل وعلى الجبر ، انظر إلى هـذه الروايـة التـي يذكرها القشيري في رسالته والتـي لا تتفـق بـأي حـال مـن الأحـوال مـع الفطـره السليمه فنجده يقول : قال أبو حمزة الخراساني : حججت سنه من السـنين فبينمـا أنا أمشي في الطريق إذا وقعت في بئر فنزعتني نفسي أن أستغيث ، فقلت : لاواللـه لا أستغيث ، فما استممت هذا الخاطر حتى مر برأس البئر رجلان ، فقال أحدهما للأخر : تعالى حتى نسد هذا البئر لئلا يقع فيها أحد فأتوا بقصـب وناريـه وسـدوا رأس البئر ، فهممت أصيح ثم قلت في نفسي : أصيح إلى من هـو أقـرب منهمـا ،

وسكنت فبينما أنا بعد ساعه إذا أنا بشيء جاء وكشف عن رأس البئر وأدلى رجله وكأنه يقول لي تعلق بي في همهمه له كنت أعرف ذلك منه فتعلقت به أخبروني فإذا هو سبع فمر ، وهتف بي هاتف يا أبا حمزه أليس هذا أحسن نجيناك من التلف بالتلف (٥٤) .

هل هذا القول حقيقة أم خيال شاعر وأديب ، هل يمكن أن يصل بالمتوكل إلى هذه الدرجة التي تتنافى مع أي عقل سليم ، وهل يمكن أن نأخذ من هذه الروايه نبراساً لنا في الحياة ، إنها من أولها إلى آخرها دعوة إلى التواكل والتكاسل ، وهنا لابد أن نقول مع أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود أن ما قدمه المتصوفة يعد صوراً أدبيه لابد أن نستمتع بها دون أن نهتدي بها .

التوكل كما ذهب المتصوفة مقام عزيز لا يصل إليه الصوفي إلا من خلال مجاهدات طويلة يقول أبو سليمان الدارني : في كل المقامات لي قدم إلا هذا التوكل المبارك فما لي منه إلا مشام الريح ، ذلك لأن التوكل شاق من جهة العمل ، وبين لقمان شروط التوكل فيقول : من يتوكل على الله ويسلم لقضاء الله ويفوض إلى الله ويرضى بقدر الله فقد أتم الدين ، وفرغ يديه ورجليه لكسب الخير ، وأقام الأخلاق الصالحة التي تصلح للعبد أمره (٥٥) ، فالتوكل من شرط الإيمان .

يرتبط التوكل عند الصوفية بالحديث عن الكسب والتصوف في المعايش والتداوي ، وهنا نقول هل الكسب والتصوف والتداوي يتنافى مع التوكل ؟

يقول أبو طالب المكي : لا يضر التصوف والتكسب مع التوكل ، ولا يقدح في مقامه ولا ينقص من حاله ، قال تعالى ﴿ **وجعلنا النهار معاشاً** ﴾ وأيضاً قال تعالى ﴿ **وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون** ﴾ ، فالآيات القرآنية تنص على العمل والتكسب ، كذلك الأحاديث النبوية الشريفة ، روي عن

النبي ﷺ : " لأن يأخذ أحدكم فأسه وحبله فيذهب إلى الجبل فيتحطب ، فيأكل ويتصدق ، خير له من أن يسأل الناس اعطوه أو منعوه " (٥٦) .

ويذكر المحاسبي كثيراً من سير الصحابة ليدلل بها على قيمة العمل والتكسب وأن هذا لا يتعارض مع التوكل على الله ، فذكر عن أبي بكر أنه لما استخلف رأى أن الكسب على عياله أفضل الأعمال ، وأوصل القربه وأعلى إلى الطاعة ، فمضى إلى السوق متكسباً عليهم فأدركه أصحاب رسول الله ﷺ وكلموه في ذلك ، ثم فرضوا له فرضاً رضي عنه ، وإنما كان ذلك لرضى منه حتى يتفرغ لأمور المسلمين ويولي أمنهم كل عنايته ، أيضاً ذكر المحاسبي الكثير من الروايات عن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان كلها تؤكد ضرورة التكسب والعمل .

وربط المحاسبي بين الحرية وضرورة العمل ، يتضح هذا في كثير من كتبه منها. الرعايه لحقوق الله وكتابه المسائل في الزهد ورسالة المسترشدين وفيها يذهب إلى أن العبد إذا جعل نفسه في وصايا غيره فقد حريته في الدعوة إلى الحق فنزهها عن الرياء (٥٧) ، فالتكسب لا يتعارض مع التوكل ، قال أبو جعفر الحداد شيخ الجنيد وواحد من المتوكلين : أخفيت التوكل عشرين سنه ولا فارقت السوق ، اكتسب في كل يوم ديناراً وعشرة دراهم أبيت منه دافقاً ولا أستريح منه إلى قيراط أدخل به الحمام بل أخرجه كله قبل الليل .

ويرى أبو طالب المكي أنه لا يضر الادخار مع صحة التوكل ، إذا كان مدخراً لله وفيه وكان ماله موقوفاً على رضا مولاه ، لا مدخراً لحظوظ نفسه وهواه ، فهو حينئذ مدخر لحقوق الله التي أوجبها عليه ، فإذا رآها بذل ماله فيها ، والقيام بحقوق الله لا ينقص مقامات العبد بل يزيدها (٥٨) .

فالادخار والكسب مشروطان بالانفاق في سبيل الله ، وليس الانفاق على النفس والهوى ، فالمال عند المتصوفة لابد أن يكون أداة لخير العبد وتحويل شهوته إلى التراحم والانفاق في سبيل الله ولذلك جاء قوله تعالى ﴿ **والذين يكتنزون الذهب**

والفضه ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ ، وينقد المحاسبي من يحرمون الكسب بحجة أنه يتعارض مع التوكل ، فهم في الواقع إنما جهلوا حقيقة السنة وسيد الأنبياء في كل زمان مما يرويه لنا القرآن ، فمن ذلك ما زعم شفيق وذلك أنه قال : لما ضمن الله تعالى الرزق والكفاية كانت الحركة شكا فيما ضمن ، محمل الأمر في ذلك على رأيه مخالف الكتاب والسنة وما عليه أكابر أصحاب رسول الله ﷺ (٥٩) .

كذلك لا يتعارض التداوي مع التوكل ولا ينقص منه ، لأن النبي ﷺ أمر به من عرفه وجهله من جهله إلا السام يعني الموت ، وقال عليه السلام : تداووا عباد الله ، وذكر عن موسى عليه السلام أنه اعتل علة ، فدخل عليه بنو إسرائيل فعرفوا علته ، فقالوا له : لو تداويت بكذا لبرأت ، فقال : لا أتداوى حتى يعافيني هو من غير دواء ، قال : فطالت علته ، فقالوا له : إن دواء هذه العلة معروف مجرب وإن تداويت به تبرأ ، فقال : لا أتداوى فدامت علته فأوحى الله عز وجل إليه ، وعزتي لاأبرأنك حتى تتداوى بما ذكروه لك ، فقال لهم داووني بما ذكرتهم ، فداووه فبرأ ، أوجس في نفسه من ذلك ، فأوحى الله إليه : اردت أن تبطل حمتي لتوكلك علي من أودع العقاقير منافع الأشياء (٦٠) .

مما سبق يتبين لنا أن التداوي وطلب الرزق والسعي للتكسب لا يتعارض إطلاقاً مع التوكل وهنا يتضح نوع من الحرية ، لكن هل يستمر المتصوفة على هذا الموقف ؟

سرعان ما نجدهم وقد بدلوا هذا القول بقول آخر ، أكدوا فيه على أن هذا كله يتعارض مع التوكل ، وهنا تبدوا صورة التوكل كما فهموها ، توكل يمثل المظهر العملي لفكرة الجبر ويدللوا على ذلك بما قال رسول الله ﷺ : لو أنكم تتوكلون

على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتعود بطانا ، من هنا قالوا لا يجب التكسب وهذا فهم خاطىء للحديث ، ويقول الغزالي :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين (٦١)

وفي حديث عبد الله بن دينار عن عمروة بن ميمون عن النبي ﷺ اتدرون ما قال ربكم ؟ ، قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : قال حين استوى على عرشه ونظر إلى خلقه عبادي أنتم خلقي وأنا ربكم أرزاقكم بيدي فلا تتبعوا أنفسكم فيما تكلفت وأطلبوا أرزاقكم مني وأنصبوا أنفسكم لي وارفعوا حوائجكم إلي أحصب عليكم أرزاقكم .

فبعد أن قال أبو طالب المكي أن التكسب لا يعارض التوكل ، عاد وقال أن التارك أفضل وهذا التراجع في أقوالهم دليل على عدم اقتناعهم بما قالوه في البداية ، وهو أنه لاتعارض بين التكسب والتوكل وهذا لا يقتصر على التكسب فقط بل يشمل التداوي أيضاً ، فيقول أن ترك التداوي أفضل للأقوياء وهو من عزائم الدين وطريقة أولي العزم من الصديقين وقال أحدهم لو علمت أن شفائي في أن أمس أنفي أو أذني ما فعلت ، والأفضل لمن لم يتداوى أن يخفي علته لأن ذلك من كنوز البر ولأنها معاملات بينه وبين خالقه فسترها أفضل وأسلم (٦٢) .

فترك التداوي يدل على قوة التوكل ، فعندما سئل سهل متى يصح للعبد التوكل ، قال : إذا دخل عليه الضرر في جسمه ونقص ماله فلم يلفت إليه شغلا بحاله ، وينظر إلى قيام الله تعالى عليه ، كذلك ذهب أحمد بن حنبل .

فالمتوكل يرتبط بعدم التكسب وعدم التداوي ويستندوا في ذلك إلى حديث النبي ﷺ يقول : " رأيت الأمم في الموسم فرأيت أمتى قد ملأوا السهل والجبل ، فأعجبني كثرتهم وهيأتهم ، فقيل لي : أرضيت ؟ قلت : نعم ، قيل ومع هؤلاء

سبعين ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ، قيل . من هم يا رسول الله ؟ قال : الذي لا ينكرون ولا يتطيرون ولا يسترقون وعلى ربهم يتوكلون "(٦٣)

ومما تقدم يتبين لنا أن المتصوفة بشكل عام قد وقفوا من التكسب والتداوي موقفاً يكاد يكون واحداً وهو أن التكسب والتداوي يتعارضان مع التوكل ، وإن كان بعض الصوفية لم يصرحوا بذلك ولكن ما يؤكد رأينا أن أبو طالب المكي والمحاسبي والغزالي وغيرهم الكثير بعد أن قالوا بأن التكسب والتداوي لا يتعارضا مع التوكل إلا أنه رجعوا وقللوا من شأن التكسب ، وكأنه يتعارض مع التوكل وهذا يؤكد أن هذا المقام (التوكل) مقام سلبي يقوم على إسقاط التدبير ولا يمسه شيء من الحرية وإذا كان التوكل أخطر النتائج العمليه للقول بالجبر فإن هناك مقام آخر يترتب عليه أعني به مقام الرضا وكما يقول أبو طالب المكي الرضا والزهد هما التوكل .

مقام الرضا :

يعرف الجنيد الرضا بأنه ترك الاختيار ، ويعرفه المحاسبي بأنه سكون القلب تحت جريان الحكم ، أم ابن عطاء الله السكندري فيقول : إن الرضا نظر القلب على قديم اختيار الله للعبد فإنه اخترا له الأفضل (٦٤) ، ولذلك فإن الرضا يرتبط بإسقاط التدبير ، لأن الراضي قد اكتفى بسابق تدبير الله فيه . فكيف يكون مدبراً معه وهو قد رضي بتدبيره ن فعلاقة الرضا في القلب سرور القلب بمر القضاء

ويستند الصوفية في هذا المقام على آيات قرآنية كقوله تعالى ﴿ **رضي الله عنهم ورضوا عنه** ﴾ ، ومعنى هذا أنه إذا رضي العابد بالله رباً كان له الرضا من الله ، ولذلك تقول رابعة العدوية لسفيان الثوري عندما قال : اللهم ارضى عني ، فقالت له : أما تستحي أن تطلب رضا من لست عنه براض (٦٥) .

فالرضا عن الله سبحانه وتعالى من أعلى مقامات اليقين بالله ، وقد قال تعالى ﴿ **هل جزاء الإحسان إلا الإحسان** ﴾ ، فمن أحسن الرضا عن الله جازاه الله بالرضا عنه ، فقابل الرضا بالرضا وهذا غاية الجزاء ونهاية العطاء (٦٦) .

يقصد بالرضا الإيمان المطلق بالقضاء والقدر بمعنى الرضا به ، فالرضا تلقي المصائب بالرجاء والبشر ، فروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : كنت خادم النبي ﷺ فما قال لي قط لم فعلت ، أو آلا فعلت ، إنما كان يقول كذا قضي وكذا قدر (٦٧) .

فالرضا يتحقق بعد نزول القضاء ، فأما قبله فعزم على الرضى وإن تقدر ذلك فلا يمنع الدعاء والسؤال وطلب المزيد فيكون العبد ناظراً إلى ما وقع به الخيرات بعين لرضى وحسن الاختيار له من الله ، ولا يتمنى أنه وقع خلاف ما وقع (٦٨) ، وذلك خوفاً من المعارضة لمولاة في الاختيار .

ومن خلال ما تقدم يتبين لنا ضرورة إسقاط التدبير مع الرضا ، لأن التدبير لا يكون إلا لله وحده فالتدبير صفه من صفات الله تعالى ، وعلى ذلك فإن التدبير يتعارض مع هذا المقام .

ويربط المتصوفة بين الرضا والمعرفة ، فيذهب الجنيد إلى أنه إذا كانت المعرفه درجات فإنه يعتبر الرضا ثاني درجات المعرفة (٦٩) ، فمن رضي صحت معرفته بالله بدوام رضاه عنه .

كيف السبيل للوصول إلى مقام الرضا ؟

يجيب المحاسبي عن هذا التساؤل بأنه علم القلب أن المولى عدل في قضائه غير متهم وأن اختيار الله له خير له من اختياره لنفسه ، فحينئذ أبصرت العقول ، وأيقنت القلوب وعلمت النفوس وشهدت لها العلوم أن الله أجرى بمشيئته ، فاعلم أنه خير لعبده في اختياره ومحبته ، وعلمت القلوب أن العدل من واحد ليس

كمثله شيء فخرست الجوارح من الاعتراض على من علمت أنه عدل في قضائه غير متهم في حكمه ، فسر القلب من قضائه (٧٠) .

ومن خلال الإجابة السابقة التي قدمها المحاسبي نجد أنه أوجز كل ما قيل في مقام الرضا فأهم شروط الوصول لهذا المقام إسقاط التدبير ، لأنك بإسقاطك للتدبير أنت تعلم جيداً أن هناك من يتولى تدابير أمرك وتدبيره لك أفضل من تدبيرك لنفسك .

هكذا نجد أن مقامات الصوفية التي عرضناها وهي مقامي التوكل والرضا يتضح من خلالها أن الحرية التي ذهبوا إليها لا تعني الحرية المتداوله عند العامة لأننا لو قسناها بهذا المفهوم لكانت حرية سلبيه .

تعقيب :

إن مغالاة الصوفيــة في الدعـوة إلى إسـقاط الإرادة الإنسـانية والـترغيب في حيـاة الحرمات من متع الدنيا ومباهجها حتى البرىء منها دعوة تجاوزت كل تصور تقتضيه التعاليم الإسلامية أو حتى تستوجبه مقتضيات العصر ، فالإنسان مركب من نفس وبدن ولكل من هذين البعدين متطلبات لابد من تلبيتها لكن بشرط عدم الإفراط أو التفريط ﴿ **وجعلنكم أمة وسطا** ﴾ .

كذلك أكد الإسلام على الحرية الإنسانية ، حرية تقتضي القدرة على الاختيار ولهذا كانت مصداقية التكاليف ، ولذلك كان من الخطورة أن ينفي المتصوفة هذه الإرادة الحرة ويجعلوا إسقاط التدبير شرطاً أساسياً في كل مقاماتهم إن في قولهم هذا معارضة للشريعة .

ومما يبعث العجب في النفس أن نجد تناقضاً صارخاً في أقوال الصوفية ، ففي حين أنهم يقروا بضرورة إسقاط التدبير ، يقروا في نفس الوقت أن المقامات لا يستطيع

المريد أن يصل إليها إلا من خلال مجاهدات ومكابدات ، فلا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن ، فشهوة المأكول والمنكوح يتشعب عنهما كل الآفات النفسيه والأخلاقية .

فكيف إذن تتفق المجاهده - التي تتطلب تدبير وحرية - مع إسقاط التدبير ، لكن هكذا كان الصوفية كما قال عنهم راسل في كتابه (المنطق والتصوف) نجده يقول أن التصوف لا يخضع للتصور المنطقي الصرف القائم على الأنساق وإنكار التناقض بين ثنايا المذهب ، فلا يرتفع الضدان في منطق التصوف كما يرتفعان في المنطق الصرف ، فطبيعة المذاهب الأحادية أن ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع .

وما قاله راسل نجد له تاكيداً عند الكلاباذي حين يذهب إلى أن التصوف تجربة ، والتجربة شعور والشعور ليس منطقاً ولا برهاناً إنما هو تعرف ، وحينما دخل المنطلق والبرهان في التصوف أفسد ذلك التصوف ، لأنه حول النبع المتدفق إلى ركود أسن وحول السناء المتلألىء إلى ظلمه حالكه (٧١) .

إن الحرية التي يطلبها المتصوف ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى الوصول إليه ، فالحرية التي تناولها المتصوفة تمثل موضوع العلاقة بين العبد بربه ومن ثم فالحرية التي ينشدها المتصوف هي تحرر الإنسان من عبودية غير الله .

الهوامش

١- محمد عزيز الحبابي : من الحريات إلى التحرر ، ص١٧

٢- المعجم الفلسفي ، ص١٧٠

٣- زكي نجيب محمود : الجبر الذاتي ، ص٨

٤- د. أحمد صبحي ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص١٦٢ ، دار المعرفة ط٢ سنة ١٩٨٣ .

٥- ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ج٣ ، ص١٤

٦- الغزالي : الأربعين في أصول الدين ، ص١٠ ، ١٣

٧- ابن تيميه : العبودية ص١٠ ، ط١ المطبعة الحسينية المصرية سنة ١٣٢٣هـ

٨- الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ، ص٨٧ ، نشره محمد سيد كيلاني مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٩٦١

٩- الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص١٢ ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨هـ

١٠- د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٢٦ ، ط٣ ، دار المعارف سنة١٩٧٦

١١-عباس العقاد : الفلسفه القرآنية ص ١٣٣ ، دار نهضة مصر

١٢-الفرق بين القضاء والقدر هو أن القضاء وجود جميع الموجودات في اللوح المحفوظ إجمالاً لا تفصيلاً ، وهو الإرادة الأزليه والعنايه الإلهيه المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص أما القدر فهو تفصيل قضاء الله في اللوح المحفوظ بإيجادها في المواد الخارجية واحداً بعد واحد ، وهو أيضاً تعلق الإراده بالأشياء في أوقاتها الخاصة ، أنظر الأربعين ص١٢ ، الكشف عن مناهج الأدلة ص١٢٤

١٣- الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ١ ، ١٤

١٤- من الأسماء التي أطلقت على المعتزله أنهم قدريه ، والقدريه خلافاً لما يتبادر إلى الذهن من تداول هذه اللفظه فهم قدريه لا لإثباتهم القدر ، بل لنفيهم له ، لأنهم يقولون بقدرة الإنسان على الاختيار مع القدر

١٥-د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١٢٩ ، ١٣٠ أيضاً العقاد : الفلسفة القرآنية ص١٣

١٦- ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج٣ ، ص١٦

١٧- د. أبو الوفا التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري ، ص (ز) ، ط٢ مكتبة الأنجلو سنة ١٩٦٩

١٨- الغزالي : الأربعين ص ١٠

١٩- د. أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية ص ١٦٠ ، ١٦١

٢٠- د. عاطف العراقي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص١٧٥ : ١٧٩ ، مطبعة أولاد عبده ، سنة ١٩٨٠

٢١- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدله ص ١٢٣،١٢٢ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، دار الآفاق ، بيروت سنة ١٩٨٣

٢٢- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٦، ٤٧ ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، طه سرور ، القاهرة ١٩٦٠

٢٣- المرجع السابق ، ص ٤٧

٢٤- الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج٤ ، ص٢٥٦ ، مكتبة الدعوة الإسلامية

٢٥- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص٤٥

٢٦- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص٤٩، ٥٠

٢٧- د. أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية ص٢٢٦

٢٨- القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٠٠ ، مطبعة صبيح وأولاده سنة ١٩٤٨

٢٩- المرجع السابق

٣٠- المعجم الفلسفي ص ١٤

٣١- السلمي : طبقات الصوفية ص٢٤٤ ، ٢٤٥ ، تحقيق نور الدين شريبه سنة ١٩٥٣

٣٢- السلمي : طبقات الصوفية ص١٥٨

٣٣- التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري ص(د)

٣٤- التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٥٩ ط٣ ، دار الثقافة سنة ١٩٩١

٣٥- عبد الحليم محمود : أستاذ السائرين المحاسبي ص٢٩٤ ، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٧٣

٣٦- المكي : قوت القلوب ص٩ ، شرح منازل السائرين ص٢٦

٣٧- د. أحمد صبحي ، الفلسفة الأخلاقية ، ص٢٢٨

٣٨- التفتازاني : ابن عطاء الله السكندري ص١٢٩

٣٩- محمود الفركاوي : شرح منازل السائرين ص١٥٣ ، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية سنة ١٩٥٣

٤٠- ابن عطاء الله السكندري : التنوير في إسقاط التدبير ص١٠ ، المطبعة الحميديه بمصر سنة١٣٢١هـ

٤١- المرجع السابق : ص١١، ١٦

٤٢- ابن عطاء : التنوير ص ١٦

٤٣- الغزالي : إحياء علوم الدين ص٢٤٣ ، أيضاً المكي قوت القلوب ص٣

٤٤- المرجع السابق ، ص٢٥٩

٤٥- الخراز : كتاب الصدق ص٢٩ ، ابن عطاء : التنوير ص١١
٤٦- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص٩٩ ، أيضا القشيري : الرسالة ص٧٧
٤٧- المكي : قوت القلوب ص٦ ج٣ ، ط١ ، المطبعة المصرية سنة ١٩٣٢
٤٨- الخراز : الصدق ص ٢٥ ، اربري بدون تاريخ
٤٩- الخراز : الصدق ص٣
٥٠- القشيري : الرسالة ص٧٧ ، أيضاً الغزالي : إحياء علوم الدين ص٢٦٥
٥١- الغزالي : الإحياء ج٤ ص٢٦٥ ، ابن تيمية : العبودية ص١٣
٥٢- محمود الفركاوي : شرح منازل السائرين ص٤٦
٥٣- المكي : قوت القلوب ص١١٤
٥٤- القشيري : الرسالة ص٨٠
٥٥- المكي : قوت القلوب ص٣
٥٦- المرجع السابق ص٢٣
٥٧-عبد الحليم محمود : أستاذ السائرين ص٢٨٤ : ٢٨٨
٥٨- المكي : قوت القلوب ص٢٨
٥٩- عبد الحليم محمود : استاذ السائرين ص٢٨٩
٦٠- المكي : قوت القلوب ص٣١
٦١- الغزالي : الإحياء ص٢٣٥
٦٢- المرجع السابق ص٢٤٤
٦٣- الغزالي : الإحياء ص٢٤٤
٦٤- ابن تيمية : رسالة العبودية ص٧
٦٥- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٢
٦٦- المكي : قوت القلوب ص٥٦
٦٧- الخراز : الصدق ص٥١
٦٨- محمود الفركاوي : شرح منازل السائرين ص٥٢
٦٩- السلمي : طبقات الصوفية ص١٦٢
٧٠- عبد الحليم محمود : أستاذ السائرين ص٣١٢
٧١- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص٩

أهم المراجع

١ - **ابن تيمية** : رسالة العبودية ، ضمن مجموع رسائل ، حجج بدر الدين الافغاني ، المطبعة الحسينيه ، سنة ١٣٢٣هـ .

٢- **ابن حزم** : الفصل في الملل والنحل ، ج٣، دار الدعوة الإسلامية .

٣- **ابن رشد** : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، دار الآفاق بيروت ، سنة ١٩٨٣ .

٤- **ابن عطاء الله السكندري** : التنوير في إسقاط التدبير ، المطبعة الحميديه بمصر سنة ١٣٢١ .

٥- **التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي)** : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ، مكتبة الأنجلو ، سنة ١٩٦٩ .

٦- **التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي)** : مدخل إلى التصوف الإسلامي ، ط٣، دار الثقافة ، سنة ١٩٩١ .

٧- **الخراز (ابي سعيد)** : كتاب الصدق ، أربري بدون تاريخ .

٨- **السلمي (ابي عبد الرحمن)** : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه، سنة ١٩٥٣ .

٩- **الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)** : الملل والنحل ، نشره محمد سيد كيلاني مطبعة مصطفى الحلبي ، سنة ١٩٦١ .

١٠- **العراقي (د. محمد عاطف)** : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . ط٣ ، دار المعارف سنة ١٩٧٦ .

١١- **العراقي (د. محمد عاطف)** : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، مطبعة عبدة بالقاهرة سنة ١٩٨٠ .

١٢- **العقاد (عباس محمود)** : الفلسفه القرآنية ، دار النهضه بمصر .

١٣- **الغزالي (أبو حامد)** : الأربعين في أصول الدين ، مطبعة كردستان ، سنة ١٣٢٨.

١٤- **الغزالي (أبو حامد)** : إحياء علوم الدين ، ج٤ ، مكتبة الدعوة الإسلامية بدون تاريخ .

١٥- **القادري (محمود الفركاوي)** : شرح منازل السائرين ، تحقيق دي لوجيه الدفيكي ، مطبعة المعهد العالمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٣ .

١٦- **القشيري** : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، مطبعة صبيح سنة ١٩٤٨.

١٧- **الكلاباذي** : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق عبد الحليم محمود ، د.طه سرور ، القاهرة سنة ١٩٦٠ .

١٨- **صبحي (د. أحمد محمود)** : الفلسفه الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ط٢ ، دار المعرفة سنة ١٩٨٣ .

٢٠- **محمود (عبد الحليم)** : أستاذ السائرين المحاسبي ، دار الكتب الحديثة سنة ١٩٧٣ .

الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى سطور :

- هو السيد محمد أبو الوفا الغنيمى التفتازانى .
- ولد فى ١٤ / ٤ / ١٩٣٠ بكفر الغنيمى مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية بمصر .
- حصل على الليسانس فى الآداب فى قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة بتقدير عام « جيد جداً » مايو ١٩٥٠ م ، وكان أول الخريجين .
- حصل على درجة الماجستير فى نفس القسم ، بتقدير عام « جيد جداً » ، سبتمبر ١٩٥٥ م .
- حصل على درجة الدكتوراه من نفس القسم بمرتبة الشرف الأولى ، سبتمبر ١٩٦١م .
- تدرج فى العديد من الوظائف العلمية ومن بينها :
  عمل مدرساً بمدرسة فؤاد الأول الثانوية ١٩٥٠ م ، معيداً بقسم الفلسفة بآداب القاهرة ١٩٥٢م ، ومدرساً بنفس القسم ١٩٦٢ م ، وأستاذ مساعداً ١٩٦٩م ، وأستاذاً للفلسفة الإسلامية والتصوف ١٩٧٤م ، ووكيلاً لكلية الآداب ١٩٧٨ م ، وعميداً لكلية التربية بالفيوم ١٩٧٨ م (ندباً) ، ونائباً لرئيس جامعة القاهرة لشئون فرع الفيوم وبنى سويف ١٩٨١ م ، وشئون الدراسات العليا والبحوث ١٩٨٤ م .
- شغل عضوية العديد من الهيئات العلمية بالداخل والخارج ، وعمل أستاذاً زائراً فى كثير من البلاد العربية .
- صدر قرار جمهورى فى فبراير ١٩٨٣ بتعيينه شيخاً لمشايخ الطرق الصوفية بمصر

